

Махмуд Шабистари

ЦВЕТНИК ТАЙНЫ

Персидский текст поэмы,
перевод, комментарий



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
академик РАН
А. В. Смирнов

Переводы



Том 4

МАХМУД ШАБИСТАРИ

«ЦВЕТНИК ТАЙНЫ»

(персидский текст поэмы,
перевод, комментарий)

Перевод, комментарий, предисловие А. А. Лукашева

Ответственный редактор тома
кандидат филологических наук
Н. Ю. Чалисова

Второе издание



Москва 2021

УДК 141.336 + 28-9

ББК 86.383

Ш12



*Издание осуществлено при поддержке
Фонда Ибн Сины*

Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН

Рецензенты:

докт. филол. наук, проф. М. Л. Рейснер,
докт. филос. наук, проф. М. Т. Степанянц

Шабистари, Махмуд

Ш12 Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий) / А. А. Лукашев; отв. ред. Н. Ю. Чалисова. — 2-е изд. — М.: ООО «Садра», 2021. — 360 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 4).

ISBN 978-5-907041-58-5

16+

Поэма Махмуда Шабистари «Цветник тайны» является одним из классических суфийских сочинений. На протяжении многих веков она была важным источником для многих исламских мистиков и оказала влияние на развитие философии эпохи Сефевидов. Сочинение не утратило своего значения в Новейшее время: выдающийся мыслитель и реформатор ислама Мухаммад Икбал стал автором поэтического ответа на это произведение, а религиозные лидеры послереволюционного Ирана упоминали поэму в своих работах и читали курсы лекций, посвященные шедевр Шабистари. Настоящее издание включает персоязычный текст поэмы в редакции Казима Дизфулийана, перевод этого текста и подробный комментарий с разъяснением всей специальной терминологии, сложных мест, персоналий и значимых разночтений в изданиях.

УДК 141.336 + 28-9

ББК 86.383

ISBN 978-5-907041-58-5



9 785907 041585

© Институт философии РАН, 2021
© Лукашев А. А., 2021
© Фонд Ибн Сины, 2021
© ООО «Садра», 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	11
Толкования к поэме	13
О переводе	25

ЦВЕТНИК ТАЙНЫ

Во имя Бога, Милостивого, Милосердного	32
Причина составления книги	44
Вопрос первый	52
Ответ	52
Аналогия	60
Вопрос второй	66
Ответ	66
Аналогия	72
Правило 1	82
Правило 2	92
Правило размышления о горизонтах [небес].	96
Аналогия	106
Правило размышления о душе	110
Вопрос третий.	120
Ответ	120
Вопрос четвертый.	128
Ответ	128
Правило 1	130
Аналогия	136
В продолжение ответа на вопрос четвертый о совершенном человеке.	138
Аналогия	140
Правило 2	144
Аналогия	146

Вопрос пятый	152
Ответ	152
Вопрос шестой	158
Ответ	158
Аналогия	162
Вопрос седьмой	166
Ответ	166
Аналогия	172
Вопрос восьмой	176
Ответ	176
Аналогия	180
Вопрос девятый	188
Ответ	188
Вопрос десятый	202
[Ответ]	202
Аналогия	204
Правило	212
Аналогия	218
Вопрос одиннадцатый	224
Ответ	224
Аналогия	228
Правило	238
Вопрос двенадцатый	244
Ответ	244
Вопрос тринадцатый	250
Ответ	250
Указание посредством ока и уст	258
Указание посредством локона	264
Указание посредством лика и пушка	268
Указание посредством родинки	272
Вопрос четырнадцатый	276
Ответ	276
Указание посредством развалин	288
Вопрос пятнадцатый	298
Ответ	298
Указание посредством зуннāра	304

Указание посредством христианства	316
Пример.	318
Указание посредством христианского юноши.	330
Библиография	342
На западных языках	342
На русском языке	342
На персидском языке	346
На арабском языке	347
Указатель исторических личностей и мифологических персонажей	350
Указатель иноязычных терминов	353
Summary.	359

Посвящается моим наставникам

Слово «понимание» коварно. Невольно навязывается представление, что это однократный, исчерпывающий акт: понимание представляется как окончательное и безусловное знание. В действительности это путь в бесконечность. Честность заключается в том, чтобы указать степень и направление приближения. Понимание можно представить себе как сеть истолкований и переводов разной степени приближенности. Именно их многочисленность и взаимная контрастность определяют уровень понимания.

(Ю. М. Лотман. Беседы о русской культуре.
Быт и традиции русского дворянства (XVIII –
начало XIX века))



ПРЕДИСЛОВИЕ

Поэма Махмуда Шабистари «Цветник тайны» представляет собой важную веху в развитии средневековой исламской мысли. Это произведение в его историко-философском и культурном контекстах рассмотрено нами в отдельной работе «Мир смысла в немногих словах...». Там приводится максимально полная и подробная информация о жизни и творчестве поэта, о традициях, в контексте которых он создавал свои произведения (поэтическая, поэтологическая, суфийская теоретическая), о системности в философских взглядах Махмуда Шабистари.

Здесь же мы ограничимся кратким разъяснением того, как поэма вошла в русло европейского востоковедения, подробно рассмотрим традиции комментирования и исследования «Цветника тайны» в Иране. Речь также пойдет о том, как «сделан» тот текст, который уважаемый читатель сейчас держит в руках.

Внимание западных востоковедов «Цветник тайны» впервые привлек в XVIII в., когда французские путешественники Шарден и Бернье познакомили научные круги с поэмой как с «собранием премудростей». В 1821 г. А. Толук перевел отрывки из произведения в своей книге «Суфизм или персидская пантеистическая теология» [Tholuck 1821]. Позже, в 1825 г., появился перевод трети поэмы на немецкий язык под названием «Антология восточной мистики». В 1838 г. в Лейпциге был издан немецкий поэтический перевод поэмы, сделанный Йозефом фон Хаммер-Пургшталем [Hammer-Purgstall 1838]. Издание включало в себя персидский текст и наиболее авторитетный классический комментарий поэмы, принадлежащий перу Мухаммада Лахиджи. Книга сопровождалась предисловием переводчика, краткой биографией Шабистари, а также общими сведениями по суфизму. Тот же персидский текст был пересмотрен и дополнен несколькими рукописями, обнаруженными Хаммером. Он был издан А. Х. Уинфилдом в Калькутте в 1876 г. и переиздан в 1978 г. [Wienfield 1878]. В Англии он был вновь издан с английским переводом, комментарием и предисловием самого А. Х. Уинфилда [Wienfield 1880], причем этот перевод до сих пор

считается одним из лучших английских переводов поэмы [Lewisohn 1995: 15]. Эту работу мы использовали наряду с персоязычными изданиями и толкованиями к поэме Шабистари.

Перевод Уинфилда оказался настолько удачным, что на многие годы закрыл вопрос о повторном англоязычном переводе поэмы.

В 1920 г. Ледерер перевел «Цветник тайны» на английский язык, но, в отличие от предыдущих авторов, сделал не просто перевод, а собрал отдельные высказывания Шабистари о движении, времени, христианстве и язычестве, о реальном и нереальном, добре и зле, о суфийской образности.

Наряду с ним существует и другой английский перевод *Гулшан-и рāз*, сделанный Джонсон-Пашой и опубликованный в Лондоне вместе с рубаи Омара Хайяма в 1969 г. [Shabistari 1969].

В 2007 г. вышел еще один перевод поэмы на английский язык, выполненный Робертом Абдул Хай Дарром [Darr 2007], много лет изучавшим суфизм и исламскую миниатюру в различных уголках исламского мира. Этот перевод обладает большим изяществом, чем работа Уинфилда, хотя и проигрывает ему, с нашей точки зрения, в точности. Текст Хай Дарра также был использован в нашей работе по переводу поэмы на русский язык.

В 1959 г. в Париже поэма *Гулшан-и рāз* была переведена на французский язык [Исмаилов 1977: 43]. Существуют также переводы «Цветника тайны» на языки: урду, турецкий, азербайджанский и др.

Большой интерес представляет комментированное издание поэмы на таджикском языке, подготовленное Ш. Суфизода [Шабистари 2015]. Оно опирается на более ранние таджикоязычные переводы поэмы и толкования к ней, принадлежащего перу Мухаммада Лахиджи. Автор комментария также использует целый ряд других персоязычных толкований, как классических, так и современных. Комментарий Суфизода отличается подробностью рассмотрения сложной терминологии и может быть весьма полезен для исследователя.

На русский язык отрывки из поэмы были ранее переведены Е. Э. Бертельсом [Бертельс 1965]. Существует и полный перевод поэмы на русский язык, сделанный азербайджанским исследователем Шаигом Исмаиловым. Этот перевод был издан в 1976 г. в Баку [Шабистари 1976]. Ввиду того, что, на наш взгляд, он не вполне адекватно передает смысл поэмы (перевод неточен, некоторые отрывки не поддаются пониманию, отсутствует комментарий сложных мест), мы подготовили собственный перевод памятника. Кроме того, творчеству Шабистари была посвящена монография Исмаилова «Философия

Махмуда Шабустари», где автор, привлекая богатый материал (как произведения самого Шабистари, так и западные работы, посвященные ему), делает попытку рассмотреть весь комплекс философских взглядов поэта.

Неоспоримым достоинством работы Исмаилова является привлечение широкого круга источников, в том числе редких рукописей из библиотек среднеазиатских государств и Великобритании. Однако философская составляющая несет на себе глубокий след эпохи (60–70-е гг. XX в.) со всеми соответствующими ей идеологическими импликациями, и эта книга во многих отношениях устарела.

Первое критическое издание «Цветника тайны», основанное на материале 10 различных рукописей, было опубликовано в Тегеране Джавадом Нурбахшем в 1975 г. Через десять лет вышло собрание сочинений Шабистари, подготовленное к печати Самадом Муваххидом и включавшее в себя в том числе и «Цветник тайны» [Шабистари 1365]. На настоящий момент мы располагаем несколькими критическими изданиями поэмы, наиболее важными из которых являются тексты, подготовленные К. Дизфулийаном, А. Муджахидом и М. Кийани.

Кроме того, Махмуду Шабистари и его поэме «Цветник тайны» посвящены монографии Леонарда Льюисона «За верой и неверием» и Самада Муваххида «Махмуд Шабистари».

Толкования к поэме

Наряду с изданиями и переводами поэмы на настоящий момент на персидском языке существует более сорока толкований к поэме, написанных как классическими, так и современными авторами [Шабистари 1389: 41], наиболее полный список которых, включающий двадцать девять комментариев-*шархов*, опубликован Казимом Дизфулийаном в вводной части к его комментированному изданию «Цветника тайны». Это издание стало для нас основным при переводе поэмы на русский язык.

Начиная с XV в., когда был составлен первый комментарий к поэме Махмуда Шабистари, принадлежащий перу Шейха Рухбахшана Бадахшани — преемника Шейха Мухаммада Нурбахша (основателя ордена Нурбахшийя), практически ни одно столетие не обходилось без появления нового толкования поэмы. В том же XV в. был составлен другой комментарий — Сайида Мухаммада Мадини Нишабури — ученика классика персидской поэзии Касема Анвара [Там же].

Наиболее ранним из доступных для исследователя комментариев является текст *шарха*, написанный Саин ад-Дином Али Турка Исфакхани. Он был издан Казимом Дизфулийаном в 1997 г. [Турка 1375]. Саин ад-Дин Али Турка был ученым и философом XV в., заложившим методологические основы для философии эпохи Сефевидов. Его творчество оказало существенное влияние на таких авторов, как Мир Дамад, Мулла Садра, Мир Финдариски и др. [Шабистари 1389: 45]. Более всего он известен как автор трактата «Введение в толкование правил единобожия» (*Тамхїд фї шарх-и қавāйид ат-тавхїд*), представляющего собой толкование трактата «Правила единобожия», принадлежащего перу Фадл ад-Дина Мухаммада Турка.

Кроме комментария к «Цветнику тайны», Саин ад-Дин Турка является автором шестнадцати трактатов в разных областях исламской мысли¹, в том числе и комментария к «Геммам мудрости» Ибн Араби [Турка 1378]². Доступен ряд его трактатов, в частности «Трактат завершения» (*Рисāла-и анджām*), опубликованный Ибрахимом Дибаджи [Шабистари 1389: 154–181]. Характерной чертой самого *шарха* Дизфулийан считает его перегруженность арабизмами: автор не только весьма активно использует арабскую терминологию, но зачастую в своих объяснениях и вовсе переходит на арабский. Вместе с тем Дизфулийан отмечает, что в ряде случаев Саин ад-Дин Турка, напротив, пишет довольно простым языком [Там же: 46–47]. Также показательным является значительное число отсылок в этом *шархе* к творчеству Аттара, Руми, Ираки и Касима Анвара [Там же: 47], что говорит о его восприятии творчества Шабистари как части традиции, к которой принадлежали упомянутые авторы. Кроме того, этот *шарх* — неполный: не все бейты поэмы получили свое объяснение в рамках данного текста [Там же].

Следующим по хронологии (тот же XV в.) идет *шарх* Низам ад-Дина Махмуда бин Хасана аль-Мухсани (1407/08–1465/66), известного также как Шах Даи (Шах призывающий), или ад-Даи ила Аллах (Призывающий к Богу), или просто «Даи» (Призывающий). Это сочинение было названо «Дуновения [из] “Цветника”» (*Насā’им Гулшан*). Оно было издано в 1999 г. Парвизом Аббаси Дакани [Даи 1377].

¹ Четырнадцать трактатов изданы в одном томе [Турка 1351]. Отдельно изданы «Выравнивание в толковании правил единобожия» [Турка 1376], перевод «Книги о религиях и сектах» аш-Шахрастани и толкование к «Цветнику тайны» Махмуда Шабистари [Турка 1375].

² См. [Дибаджи: 156].

Отличительной чертой данного толкования является, в первую очередь, его организация: Шах Даи не идет в комментировании от бейта к бейту, от вопроса к вопросу. Он делает довольно большую выборку вопросов, значимых для понимания «Цветника тайны», и рассматривает их в отдельных главах, что свидетельствует о высокой степени творческого осмысления поэмы. *Шарх* выстроен тематически, в нем рассматривается проблематика единобожия, учение о единстве бытия, суфийская гносеология, соотношение единого и множественного; объясняются такие важные для Шабистари концепты, как зеркало небытия, тайна Симурга и горы Каф, *фана'*, *бақā* и др. Неоспоримым достоинством данного издания является текст исследования, который предпосылается толкованию. Парвиз Аббаси Дакани приводит доступные данные по жизни и творчеству Махмуда Шабистари, толкования его поэмы. Особое внимание он уделяет личности заказчика произведения и, конечно, рассматривает личность самого Шаха Даи, его комментарии к поэме Шабистари. Автор довольно подробно рассматривает также вопрос о том, насколько велика авторская составляющая в этом комментарии. Действительно, работа названа не «Комментарий к «Цветнику тайны»», а «Дуновения [из] «Цветника»». Это свидетельствует о том, что автор не претендует на роль лишь комментатора, но заявляет о своем творческом подходе к произведению. Следует отметить и честность позиции самого Шаха Даи, который отмечает, в каких вопросах он расходится во взглядах с Шабистари, вместо того чтобы вчитывать в текст «Цветника тайны» свои философские предпочтения [Даи 1377: 97–98]. Также Парвиз Аббаси Дакани на основании того, что Шах Даи жил раньше Лахиджи, выдвигает предположение, что этот *шарх* мог быть использован Мухаммадом Лахиджи при составлении его текста [Там же: 99], что, конечно, является универсальным доводом, который трудно опровергнуть.

Кроме того, в отличие от более раннего текста Турка, сочинение Даи менее арабизировано, однако содержит немало отсылок как к Корану и хадисам, так и к произведениям классиков суфийской поэзии — Руми, Ниматуллы Вали, Ираки, Касима Анвара и др. [Шабистари 1389: 51]. Вместе с тем Дизфулийан все же отмечает сложность языка Даи, характеризуя его текст как малопонятный в отдельных местах даже современному иранскому исследователю [Там же].

Сам Шах Даи принадлежал к роду алидов. После получения образования он примкнул к ученикам известного суфийского шейха Муршид ад-Дина Абуисхака Бахрани, который сам относился к ученикам Шаха Ниматуллы Вали и представлял орден Ниматуллахи

в Ширазе, а после смерти Муршид ад-Дина Абуисхака Бахрани сменил его в качестве духовного наставника суфиев этого ордена. Он является автором примерно восьмидесяти книг в разных областях исламской культуры, и сочинение «Дуновения [из] "Цветника"» относится к лучшим образчикам его творчества. Известны также такие его произведения, как поэма «Книга мест свидетельства» (*Kitāb al-maṣāhid*) объемом более 500 бейтов, поэма «Клад души» (*Гандж-и равай*) объемом более 700 бейтов, поэма «Сорок рассветов» (*Чихил сабāх*) объемом более 700 бейтов, поэма «Чахарчаман» объемом более 900 бейтов и др. [Диххуда, сл. ст. داعی]³.

Общепризнанной вершиной комментаторской традиции текста Шабистари является сочинение «Ключи к тайнам в толковании "Цветника тайны"», принадлежащее перу Шейха Мухаммада бин Йахйи бин Али Гилани Лахиджи. Этот *шарх* — наиболее полный и признанный исследователями из всей традиции комментирования «Цветника тайны». В отличие от авторов более ранних текстов, он дает подробное толкование каждому бейту поэмы. При этом Лахиджи старается привести все возможные толкования и все возможные коранические и поэтические аллюзии. Этот комментарий оказался настолько подробен, что позднейшие комментаторы в большей или меньшей степени опирались на сочинение Лахиджи, не сказав ничего принципиально нового, а большинство последующих исследователи поэмы непременно обращались к его комментарию. Более того, этот комментарий до сих пор является единственным, где дано толкование каждого бейта (даже современные комментаторы, такие как, например, Б. Сарватийан, зачастую дают объяснение отрывкам текста, включающим в себя несколько бейтов).

Также важной чертой *шарха* является обращение к большему числу персоязычных поэтических источников, чем у его предшественников (в нем приводятся цитаты Саная, Аттара, Марагаи, Мавлави, Ираки, не говоря уже о творчестве самого Лахиджи, которое также активно цитируется в *шархе* [Шабистари 1389: 55]). Кроме того, в комментарии много отсылок к другим произведениям Шабистари, что говорит о глубоком знакомстве Лахиджи с творчеством комментируемого автора.

Наряду с «Ключами к тайнам...» Лахиджи является автором поэтического дивана, известного как «Диван Асири», и поэтического

³ Полный текст этих поэм опубликован в двухтомном издании [Шах Даи 1339].

трактата «Тайны свидетельства» (*Асрār аш-шухūd*), отрывки из которого он приводит и в своем толковании поэмы Шабистари.

Сам Лахиджи принадлежал к кругу учеников Саййида Мухаммада Нурбахша и являлся одним из наиболее известных шейхов его *тарйқата*. Он также был ревностным шиитом и всегда носил черное одеяние в память об имаме Хусайне. Лахиджи приложил немало усилий для продвижения *тарйқата* Нурбахшийя в Ширазе и даже открыл там ханаку, известную под названием «Ханака нурийя».

Следующим по хронологии из использованных Дизфулийаном (его издание легло в основу нашего перевода) стал *шарҳ* Хусайна Ходжи Шараф ад-Дина Абд ал-Хакка Ардабили (1465/66–1543/44), известного также под именем Илахи. Его учителями были выдающиеся мыслители того времени — Шейх Азиз ад-Дин Али Амали и Сафи ад-Дин Ардабили. Он был приближен к султану Хайдару Сафави и был близко знаком с такими учеными, как Джалал ад-Дин Давани, Амир Гийас ад-Дин Ширази, Амир Джамал ад-Дин Атаулла бин Фазлулла. Часть своей жизни он провел в Герате, где общался с Амиром Алишером Наваи, а в 1496/97 переехал в Азербайджан. Позже он вернулся в Ардебиль, где преподавал при ордене Сафавие — последователей шейха Сафи ад-Дина Ардабили [Шабистари 1389: 56–57].

Илахи Ардабили обладал весьма широкой эрудицией не только в области исламских наук, но и в медицине. После себя он оставил тридцать томов сочинений в различных областях знания. Особой заслугой Илахи Дизфулийан считает то, что он стал первым, кто начал писать сочинения по шариатским наукам в шиитской интерпретации на персидском языке [Там же: 57].

Издатели его толкования к «Цветнику тайны» приводят описание тридцати одного произведения Илахи⁴, среди которых есть сочинения по шариату, математике, переводы с арабского на персидский (напр., работы Саййида бин Тавуса «Сердца призвания и путь поклонений»), краткое изложение *Китāб ат-таҳрīр* («Книга освобождения») Насир ад-Дина Туси (которое представляет собой пересказ «Начал» Евклида на арабском), а также целая серия комментариев-заметок (*хāшйия*), в том числе к тем же «Началам».

Он является также автором первого полного персоязычного толкования Корана, известного как «*тафсīр* Илахи», его перу принадлежит и арабоязычный коранический *тафсīр*.

⁴ См. [Илахи 1376: С. тридцать–тридцать восемь].

Илахи реализовался и как поэт: он стал автором поэтического дивана объемом около двух тысяч бейтов⁵, который в настоящее время утерян, и мы располагаем лишь косвенными данными о нем. Таким образом, его толкование поэмы Шабистари является одновременно и его единственным сохранившимся поэтическим произведением.

Этот комментарий к поэме «Цветник тайны» заслуживает особого внимания. Хотя его предшественник Лахиджи, казалось бы, предложил исчерпывающий комментарий памятника, заслуга Илахи Ардабили заключается в том, что он предпослал своему толкованию обширное и содержательное предисловие, где информативно, но в сжатой форме рассматриваются наиболее важные вопросы исламской философии (напр., соотношение возможного и необходимого, множественные проявления единого, место человека в мироздании и пр.); также интерес представляет глава, посвященная *'ирфāну* как отдельной науке об Абсолютном Бытии и его совершенном единстве. Вводная часть, которой Ардабили предваряет свое толкование, может рассматриваться как самоценное сочинение и источник средневековой исламской мысли [Илахи 1376: 1–19].

Как Дизфулийан, так и издатели *шарха* Илахи отмечают, что он ощутил сильнейшее влияние текста Лахиджи, на который Илахи, несомненно, опирался [Там же: «двадцать»; Шабистари 1389: 57]. Однако автор постарался дать толкование, которое содержательно не расходится с текстом Лахиджи, более простым языком, избегая, по возможности, арабизмов и даже стараясь переводить приведенные высказывания суфийских шейхов с арабского на персидский [Там же: 169].

Подобно предшественникам Лахиджи, он не стремится объяснить каждый бейт, объединяя многие бейты в смысловые блоки и давая комментарий к отрывкам, содержащим несколько бейтов. По утверждению Дизфулийана, 220 бейтов поэмы и вовсе остались без комментария [Там же: 60]. Также отличительной чертой памятника является стремление автора, где возможно, в поэтической форме толковать произведение Шабистари: общее число бейтов поэтического комментария близко к двум тысячам [Там же], что, с одной стороны, превышает в два раза объем толкуемого произведения, а с другой — добавляет художественной ценности самому толкованию. Существует критическое издание трактата, подготовленное на основании трех рукописей Мухаммад-Резой Баразгаром Халики и Иффатом Карбаси

⁵ См. [Там же: тридцать шесть].

[Илахи 1376]. Тексту предпослано обширное исследование, где подробно рассмотрены не только «Цветник тайны» и личность его автора, но и жизненный путь, творчество Илахи Ардабили, его интеллектуальное окружение, исторические реалии, в которых протекала жизнь ученого.

Илахи является автором и других *шархов*, например, *шарха* к работе «Утверждение необходимого» Джалал ад-Дина Давани, *шарха* к сочинению «Руководство разумов к укреплению веры» Хасана ибн Йусуфа Алама Халли, являющегося одним из наиболее значимых сочинений по шиитскому *фикху*. Эта работа оказала и сильнейшее влияние на другое сочинение Илахи в области исламского права — «Выборка из фикха» (*Хулаṣат ал-фикх*), в котором, по сути, переведены отрывки из сочинения Хилли [Там же: «тридцать семь»].

Последним значимым *шархом* из ранней традиции комментирования является толкование «Цветника тайны» шейха Баба Ниматуллы бин Махмуда Нахдживани (ум. 1514/15), известного как Шейх Ульван. Он принадлежал к ордену Накшбандийа. Кроме *шарха* к поэме Шабистари Шейх Ульван оставил после себя ряд сочинений на арабском языке: *тафсīр* к Корану «Божественные открытия и тайные ключи» (*ал-Фавāйиḥ ал-Илāхиййа ва ал-мафāтиḥ ал-ḡайбиййа*), «Трактат о бытии», «Ведение братьев [по правильному пути]» (*Хидāйат ал-ихвāн*), комментарии к «Геммам мудрости» Ибн Араби и «Светам ниспослания и тайнам толкования» Кади Бадави Ширази [Шабистари 1389: 62].

Комментарий к поэме Шабистари «Цветник тайны» Шейха Ульвана до сих пор не получил критического издания, и исследователи располагают лишь его рукописным экземпляром из библиотеки Тегеранского университета. Этот текст представляет собой короткие комментарии, причем далеко не к каждому бейту, однако его достоинством является то, что в нем дается объяснение ряда терминов, которые были оставлены без внимания в других *шархах* [Там же: 63].

Имеется также пласт комментариев, подготовленных исмаилитскими авторами, которые предложили специфическое исмаилитское прочтение поэмы «Цветник тайны», включив ее в комплекс своих текстов.

В 1961 г. Анри Корбен издал анонимное исмаилитское толкование «Цветника тайны» [Corbin H. 1961]. Само толкование невелико по объему: 28 страниц по 14 строк почерком насталик. Сочинение озаглавлено «Некоторые толкования (*та'вīlāt*) "Цветника тайны" Махмуда Шабистари». Текст вполне может иметь не одного автора, а быть собранием исмаилитских толкований отдельных отрывков

поэмы. Учитывая общую закрытость исмаилитского учения, можно предположить, что это толкование может быть собранием отрывков из неизвестных до сего дня текстов, представлявших исмаилитскую традицию комментирования «Цветника тайны». Доступный же нам текст весьма скуп. Чаще всего комментарий ограничивается одной фразой после продолжительного цитирования Махмуда Шабистари. Часто выбираются различные фразы памятника из разных мест сочинения. Порядок комментария не совпадает с порядком бейтов в поэме. В тексте приводится приблизительно 175 отрывков из «Цветника тайны», которые исмаилитский автор цитирует или комментирует.

Также Корбен отмечает в тексте большое количество орфографических ошибок, многие фразы сочинения не закончены, будто автор не имел достаточно времени, чтобы все записать. Многие цитаты на арабском, фрагменты коранического текста и хадисов настолько отрывочны, что их трудно идентифицировать. Коранические цитаты обычно даются как речь Имама [Corbin H. 1961: 26].

Ссылаясь на В. А. Иванова, Корбен относит этот текст к Бадахшану или Центральной Азии. Комментатор использует термины *nātiq*, *asās*, *худджат* во множественном числе, что является характерным для фатимидского исмаилизма. В то же время такой трактат, как «Семь глав», или «Семь врат» (*Хафм бāб*), Абу Исхака Кухистани говорит о том, что эти термины в восточном исмаилизме (аламутской традиции) использовались по-другому [Ibid.: 25–26].

Само указание на то, что это сочинение принадлежит к жанру *ta'wīl*, говорит о том, что его авторы претендовали на то, чтобы открыть читателю сокровенный смысл произведения, в действительности же предложить ему специфическую исмаилитскую трактовку. В исмаилитской традиции *tā'wīl* понимается как особое толкование, которое осуществляет имам при поддержке Первого Разума. Это толкование относится к тексту Корана, как форма к материи. Таким образом, с точки зрения нормативного исмаилитского учения, отраженного, в частности, в трудах ал-Кирмани, Коран сам по себе не может быть адекватно понят верующим, без богооткровенного толкования (*ta'wīl*) из уст имама.

Конечно, зачастую цель такого толкования — не столько разъяснение толкуемого текста, сколько преподнесение исмаилитского учения. То же самое можно сказать и о данном толковании «Цветника тайны». Неверно было бы пытаться исследовать текст Шабистари, используя его как источник, однако это толкование имеет неоспоримую ценность само по себе и способно многое сказать не о произведении

Шабистари, а об особенностях исмаилитского учения и его отличиях от суфизма, при условии, что поэма Шабистари предварительно будет изучена с использованием суфийских комментариев, и прежде всего текста Лахиджи.

Следует отметить, что внимание исмаилитов к произведению Шабистари не было случайным. Текст поэмы дает вполне пригодную почву для исмаилитского толкования по нескольким причинам. Во-первых, в тексте «Цветника...» нет прямой критики шиизма. В другой поэме Шабистари — «Книге о счастье», конечно, приводится восхваление четырех праведных халифов, что, как мы отмечали выше, является сильным доводом в пользу его приверженности суннизму. Более того, чрезвычайно резкой критике там подвергается учение одного из классиков исмаилитской мысли — Насира Хосрова. Тем не менее сочинения Шабистари вполне могли не рассматриваться исмаилитскими авторами комплексно, им вполне могло быть достаточно того, что в поэме «Цветник тайны» не было прямой критики исмаилизма, а это уже открывало простор для ее использования в исмаилитской среде.

При этом сам метод аллегорического толкования *та'вйл*, которому исмаилитские авторы подвергли поэму Шабистари, широко использовался в суфизме⁶. Не был он чужд и самому Шабистари. Последний считал, что метод *та'вйл* лежит в основе механизма формирования суфийской образности:

724. Когда же человек сердца толкует (*тафсйр*) смысл,
Он выражает смысл через уподобление.
725. Ведь чувственно воспринимаемые [вещи] —
как тени того мира,
Так что этот [мир], как ребенок, а тот —
словно кормилица.
726. По-моему, сами толкуемые слова (*муа'ввал*)
С первого слова были приложены к тому смыслу.
727. В обычном употреблении они характерны
для чувственно воспринимаемых [вещей],
[Но] что знают обычные [люди] о том, каков тот смысл?!
728. Когда заглянули в мир разума,
Оттуда перенесли слова.

⁶ См., напр., [Пазуки 2016: 328–334].

Соответственно, и в таком подходе исмаилитских авторов к толкованию поэмы мы не склонны видеть нечто принципиально чуждое мировоззрению Шабистари, что, тем не менее, не позволяет воспринимать это толкование как вполне адекватное учению средневекового мыслителя.

Как бы то ни было, комментарии исмаилитов, Лахиджи, его современников — такие же средневековые тексты, как и сама поэма Махмуда Шабистари. Таким образом, при всех их достоинствах актуальность новых комментариев не была исчерпана. Хотя, по мнению Дизфулийана, позднейшие комментаторы не сказали ничего принципиально нового в исследовании и понимании текста Шабистари, в них, в значительной степени, повторялось то, что было сказано в ранних комментариях [Шабистари 1389: 45] (в первую очередь, в комментарии Лахиджи). Более поздние комментаторы стремились к наиболее простому и понятному изложению содержания поэмы, что в отдельных случаях может быть полезно исследователю, рассматривающему традицию извне.

Определенной известностью пользуется также и *шарх* Мухаммада Ибрахима Сабзавари [Сабзавари 1386], составленный незадолго до падения династии Каджаров. Сабзавари жил на рубеже XIX и XX вв. (ум. 1939/40) и получил известность как иранский исламский мыслитель начала XX в., автор толкования к важным шиитским источникам, в частности к книге «Свиток [молитв] имама Саджада». *Шарх* Сабзавари мы использовали наряду с другими изданиями для выявления разночтений. Мухаммад Ибрахим Сабзавари был учеником известного исламского философа XIX в. Муллы Хади Сабзавари. Этот *шарх* написан доступным языком и прост для восприятия. Его отличительной чертой является то, что комментарий дается не к каждому отдельному бейту или группе бейтов, а на основании текста Шабистари рассматриваются основные вопросы суфийской мысли. В этом он близок *шарху* Шаха Даи. В их *шархах* даже совпадают названия отдельных глав, например, главы о совершенном человеке, Симурге и горе Каф, о единстве бытия.

Среди наиболее поздних комментариев к поэме «Цветник тайны» следует упомянуть и *шарх*, написанный Мухаммадом Хусайном Табатабаи (1903–1981) «Тайна сердца: толкование к поэтическому сочинению “Цветник тайны”, сочиненному Наджм ад-Дином шейхом Махмудом Шабистари» [Табатабаи 1383]. Данное толкование существенно уступает тексту Лахиджи в подробности: комментарий дается на группы бейтов, а не на каждый бейт, как у Лахиджи. В этом нет

ничего удивительного, поскольку текст не был задуман именно как толкование «Цветника тайны». Данная книга — материалы бесед Табатабаи с учениками по вопросам духовной жизни. Соответственно, и в комментарии приводятся не только слова учителя, но и реплики его ученика — составителя книги, Али Са'дат Пирюза. Таким образом, этот текст — скорее источник по изучению взглядов Табатабаи, нежели Шабистари; для Табатабаи текст «Цветника» был в значительной степени поводом для обсуждения с учениками важных вопросов метафизики. При этом автор стремится насытить текст цитатами из Корана и хадисов, к которым, по его мнению, апеллировал Махмуд Шабистари. В отборе хадисов Табатабаи ориентируется преимущественно на шиитскую традицию, что также является отличительной чертой данного *шарха*.

Некоторое сходство с толкованием Табатабаи обнаруживает комментарий к поэме, написанный его учеником — известным современным иранским философом и литературоведом — Гуламхусайном Ибрахими Динани [Динани 1395]. Как и текст Табатабаи, толкование Динани представляет собой конспект лекций, посвященных изучению «Цветника тайны». И хотя тексты Табатабаи и Динани при исследовании поэмы стоит использовать с осторожностью, сами по себе они являются важными памятниками современной иранской мысли.

Последней страницей в комментировании поэмы Махмуда Шабистари стали комментарии, сделанные Казимом Дизфулийаном и Бихрузом Сарватийаном. Они оба активно используют толкование Лахиджи, но первый стремится дать одновременно предельно полное толкование и современный взгляд на произведение Шабистари, в то время как второй предлагает «простой» комментарий, предназначенный прежде всего для образовательных целей. В нем, наряду со смысловым комментарием, встречается разбор филологических трудностей, что также является большим подспорьем для исследователя.

Несмотря на довольно богатую традицию комментирования поэмы Шабистари и превосходство трактата Лахиджи, который предельно высоко поставил планку в этой работе, на наш взгляд, Дизфулийану удалось вписать новую страницу в историю изучения памятника. В отличие от Сарватийана, который пошел по пути популяризации памятника за счет простоты и доступности комментариев, Дизфулийан предпринял попытку терминологического рассмотрения трактата. Если Лахиджи в своем толковании идет от бейта к бейту, то Дизфулийан сделал акцент на разъяснении терминологии (здесь ему, очевидно, хорошую службу сослужил комментарий Шейха Ульвана, рассмотренный выше):

комментируя поэму, он идет от термина к термину, предельно детализируя таким образом свой комментарий. Эта работа была бы невозможна без привлечения широкого круга текстов, как принадлежащих самому Шабистари, так и его комментаторам. В основу критического издания были положены *шарҳи* Турка, Шаха Даи, Лахиджи, Илахи и Шейха Ульвана, в тексте приведены все разночтения. Комментарий же, в силу того, что автор сделал акцент на терминологии, представляет большую ценность для любого исследователя суфийской мысли. Он оказывается, по сути, словарем средневековой исламской культуры, привязанным к тексту «Цветника тайны», который сам выполнял аналогичную функцию в XIV в. И *шарҳ* Дизфулийана, и толкование Сарватийана базируются на критическом издании текста поэмы, что выгодно отличает их от собрания сочинений Шабистари, выпущенного Самадом Муваххидом в 1987 г.

Несмотря на то, что издание Муваххида не является критическим, оно включает в себя большинство доступных произведений Шабистари, за исключением немногих, которые приписываются его перу, но не атрибутируются ему несомненно. Тем не менее в тех местах, где есть разночтения в рукописях поэмы, Самад Муваххид в большинстве случаев предлагает наиболее распространенное чтение спорных мест, выбранное большинством издателей сочинения. Это отличает его работу от текста Дизфулийана, который зачастую предлагает чтения, отвергнутые другими издателями и толкователями (напр., Муджахидом / Кийани, Лахиджи, Сарватийаном). Неспоримым же достоинством работ Муваххида является подробное рассмотрение учения и биографии Шабистари, которые можно почерпнуть как из введения к собранию сочинений средневекового поэта, так и из отдельного монографического исследования, посвященного его творчеству⁷. Эти работы стали хрестоматийными и в европейском востоковедении, в частности, очевидно, с опорой на исследование Муваххида написаны отдельные части монографии Леонарда Льюисона «За верой и неверием», посвященной Шабистари.

Обилие цитирований и толкований к поэме, написанных выдающимися мыслителями своего времени, является важным показателем значимости и самой поэмы. Как видно из текста главы, все эти авторы были частью той традиции, к которой принадлежал и Шабистари.

⁷ Начиная с текста Лахиджи большинство упомянутых комментариев и изданий были использованы нами при переводе памятника с приведением всех значимых для смысла разночтений.

Все они творили в рамках парадигмы, заданной откровением единобожия и зафиксированной в основных текстах ислама (Коран, хадисы). Неслучайно многие из этих авторов известны, в первую очередь, не как толкователи поэмы Шабистари, а как знатоки Корана, хадисов, *фикха* и других исламских дисциплин. Даже исмаилитские авторы, используя методологию толкования Корана — *та'вйл*, смогли включить поэму Шабистари в свою традицию, что свидетельствует об общей связанности пространства исламской культуры за счет апелляции к ее основным текстам.

О переводе

Основное содержание настоящего тома — перевод поэмы «Цветник тайны».

Перевод никогда не бывает абсолютно адекватным. Переводчик, подобно Ахиллему, который не догоняет черепаху, не может дать перевод, полностью передающий смысл оригинала. Это известная проблема непереводимости.

Возможны разные пути преодоления этой проблемы. Первый, самый простой и популярный, — дать сухой подстрочник текста, предложив для специальной терминологии наиболее близкое соответствие из языка перевода. Такой перевод может либо иметь некоторую литературную обработку, которая сгладит шероховатости стиля и сделает его удобочитаемым, либо нет. Многие особенности оригинального текста и авторской концепции при таком подходе будут неизбежно потеряны для читателя, но перевод сможет дать ему общее представление о переведенном тексте.

Второй подход назван его автором — А. В. Смирновым — логико-смысловым⁸. Он стремится решить проблему непереводимости за счет выявления закономерностей, которые отвечают за инаковость по отношению к переводчику того культурного субстрата, в котором возник переводимый текст. Инаковость, в соответствии с логико-смысловой теорией, возникает по причине наличия разных способов формирования осмысленности, которые детерминируют инаковость мышления представителей разных макрокультурных ареалов. Соответственно, адекватность перевода, с точки зрения логико-смысловой теории, требует выявления логико-смысловых оснований в построениях автора

⁸ Подробнее о логико-смысловой теории и ее приложении к переводу инокультурного текста см. [Смирнов 2001; 2015; Ибн Араби 2014].

переводимого текста и интерпретации этого текста в соответствии с обоснованным выбором той или иной логико-смысловой парадигмы. В качестве критерия адекватности такого выбора А. В. Смирнов предлагает логическую непротиворечивость текста, полученного в результате интерпретации, основываясь на допущении того, что классический текст не может содержать внутренних логических противоречий, и в случае адекватного понимания он не требует *ad hoc* гипотез для объяснения трудных мест текста.

Третий заключается в стремлении к объективности интерпретации материала, при осознании недостижимости этой цели. Эта цель является вектором устремлений исследователя, но его задачей является не столько предельно точная передача смысла авторского текста, сколько сведение к минимуму количества тех искажений, которые неизбежно возникают, когда содержание одной культуры передается средствами другой культуры. Этим третьим подходом мы и руководствовались при подготовке перевода поэмы.

Мы попытались свести к минимуму возможные смысловые аберрации за счет опоры на комментаторскую традицию, которая ближе к исследуемому памятнику, чем мы, и исторически, и культурно. Это, конечно, вовсе не гарантирует того, что возможные искажения в понимании текста, возникшие на более ранних этапах его изучения, не будут транслированы в текст перевода. Для того чтобы подвергнуть сомнению адекватность интерпретации текста Шабистари уже в классических средневековых толкованиях, довольно того, что автор поэмы «Цветник тайны» и его комментаторы принадлежали к разным направлениям ислама: Шабистари был суннитом, а все его комментаторы — шиитами. И все же они были ближе к нему, чем переводчик-европеец XXI в. Ближе не только потому, что жили в одну историческую эпоху. Они все были суфиями, и шиитско-суннитские противоречия для большинства из них (а в отношении самого Шабистари об этом можно говорить с уверенностью) имели по меньшей мере второстепенное значение, в силу того, что целью усилий суфия является достижение божественного единства, а стремиться к достижению этой цели могут в равной степени представители всех мазхабов.

Осознавая все упомянутые сложности перевода, мы стремились свести к минимуму возможные искажения за счет, во-первых, осторожного обращения с комментариями, особенно в тех местах, где видели специфические шиитские трактовки, очевидно, чуждые Шабистари, а во-вторых, за счет использования максимального количества доступных комментариев к поэме. Сопоставление разночтений

и непосредственно в тексте поэмы, и в толкованиях, данных разными авторами, хочется надеяться, позволит читателю увидеть текст «Цветника тайны» если не глазами самого Шабистари, то глазами людей, принадлежавших к той же культуре, что и автор. Однако далеко не все в нашем переводе и комментарии можно свести к персоязычным толкованиям. Мы расширили контекст рассмотрения памятника за счет привлечения материала из доисламского наследия Ирана, а также осуществили категориальный анализ произведения (см. Часть II «*Алфāз*» из книги «Мир смысла в немногих словах...» [Лукашев 2020]), что позволило провести параллели с другими аспектами творчества средневекового автора.

Еще одним средством для того, чтобы свести к минимуму смысловые искажения перевода, стал подробный комментарий, в котором мы не только разъясняем специальную терминологию и сложные места, но в отдельных случаях, где это необходимо, восстанавливаем историко-философский и культурный контекст, в котором возникли рассматриваемые идеи.

Описанная стратегия была выбрана нами не потому, что она объективно лучше, чем первые две. Это не так. Существует значительное число текстов, не получивших разъяснения в традиции, и здесь исследователь не может опереться на лучшее основание, чем идея логической непротиворечивости оригинала. В случае с поэмой Шабистари мы располагаем «голосом традиции», который не просто доступен для использования, — мы не можем его игнорировать.

Основными классическими комментариями, на которые мы опирались при подготовке перевода и примечаний к нему, являются тексты Мухаммада Лахиджи [Лахиджи 1371], Шаха Даи [Даи 1377], Илахи Ардабили [Илахи 1376], Саин ад-Дина Турка [Турка 1375]. Основой же для перевода послужило критическое издание поэмы, выполненное Казимом Дизфулийаном⁹. Это издание было нами сверено не только с основными классическими и современными толкованиями, но и с другим авторитетным критическим изданием, подготовленным Ахмадом Муджахидом и Мухсином Кийани [Шабистари 1371]. Оно содержит отрывки, отсутствующие в тексте Дизфулийана, и его материал существенно обогатил нашу работу. Кроме того, перевод был сверен с текстом поэмы «Цветник тайны» из собрания сочинений Махмуда Шабистари, подготовленного Самадом Муваххидом

⁹ Все основные комментарии к поэме подробно рассмотрены в первом томе настоящей работы.

[Шабистари 1365]. Мы постарались в своем комментарии указать значимые для перевода разночтения¹⁰.

Казим Дизфулийан в настоящее время является ведущим специалистом по творчеству Шабистари в мире. Он подготовил критическое издание *шарха* к поэме Саин ад-Дина Турка, а его собственное толкование поэмы «Цветник тайны» выполнено на основании текстов пяти весьма авторитетных классических *шархов*, в том числе и текста Баба Ниматулла бин Махмуда Нахдживани, известного как Шейх Ульван. Этот текст в настоящее время хранится в библиотеке Тегеранского университета в виде рукописи. Соответственно, критическое издание поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны», выполненное Казимом Дизфулийаном, предлагает читателю уникальную возможность познакомиться и с этой весьма редкой версией классического текста.

Остальные средневековые толкования — Саин ад-Дина Турка, Шаха Даи, Мухаммада Лахиджи и Илахи Ардабили были в разной мере использованы нами при подготовке комментария к сложным местам поэмы. Основным для нас стало толкование поэмы, предложенное Мухаммадом Лахиджи (ум. 1506/7 г.) ввиду того, что его текст отличается наибольшей подробностью и оказал определяющее влияние на всю последующую традицию комментирования поэмы.

При этом наш собственный комментарий не является простым компилированием классических *шархов*. В комментарии частично восстановлен историко-философский, религиозный и культурный контекст, в котором возникло сочинение Махмуда Шабистари. Нами были использованы тексты как исламской, так и иранской доисламской литературы. Учитывая богатство содержания средневекового памятника, мы сочли необходимым не ограничиваться его филологическим комментарием, но дать максимально подробные примечания, которые позволили бы читателям разной степени компетентности получить достаточно полное представление о содержании «Цветника тайны», о тех идеях, которые стремился донести до нас средневековый автор.

Классические комментарии, на которые мы опирались при работе с текстом, сами являются средневековыми текстами, сложными для понимания не только представителей западной культуры, но и современных иранцев. Соответственно, в отдельных случаях, сложные

¹⁰ Мы также сверяли перевод с основными англоязычными переводами поэмы — [Darr 2007; Wienfield 1880].

места, не нашедшие своего разъяснения в средневековых толкованиях, были рассмотрены в современных комментариях к поэме, которые также были использованы нами в работе по переводу и комментированию памятника.

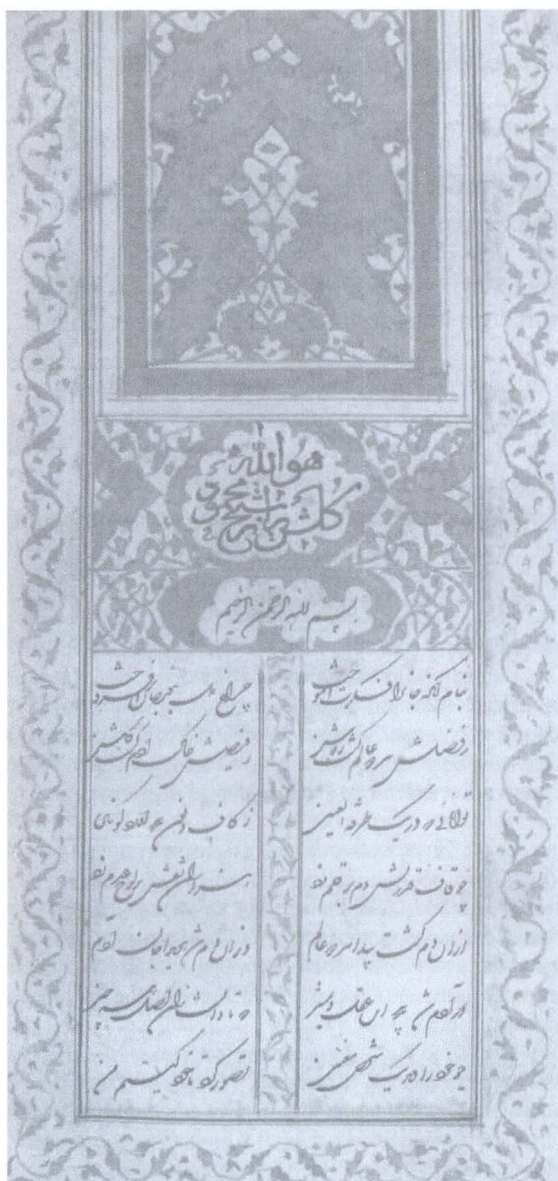
Основными современными комментариями, на которые мы опирались, стали тексты Казима Дизфулийана [Шабистари 1389], Бихруза Сарватийана [Сарватийан 1384] и Алама Табатабаи [Табатабаи 1383]. Кроме того, весьма полезным материалом для подготовки перевода и комментария к поэме стал прозаический трактат Махмуда Шабистари «Верная Истина...» (*Ḥaqḥ al-ḥaqīn...*), который в достаточно простой форме разъясняет основные положения философии Шабистари. Его текст позволил истолковать сложные места поэмы, которые допускают двоякую трактовку. Перевод двух глав из этого трактата мы приводим в книге «Мир смысла в немногих словах...» [Лукашев 2020].

Учитывая то, что перевод выходит в свет как двуязычное издание, включающее персидский текст поэмы, мы воздержались от приведения в переводе терминов на языке оригинала — все они присутствуют в персидском тексте, и компетентный читатель без затруднений сможет к ним обратиться. В комментарии же приводятся ключевые термины в кириллической транслитерации, в соответствии с требованиями серии «Философская мысль исламского мира». В ее основу легла система транслитерации, предложенная Х. К. Барановым. Из особенностей ее применения к персоязычному тексту следует указать на то, что буква *хāй-и хавас* (ح) в конечном написании таких слов, как, например, خانۀ, *наме*, передается как «а» — «*хāна*». Огласовки «*фатḥа*», «*касра*» и «*дамма*» передаются как «а», «и» и «у» в соответствии с классическим чтением.

В заключение хотелось бы выразить благодарность всем, кто оказал автору перевода неоценимую помощь и поддержку в работе над книгой. Марина Львовна Рейснер инициировала мою работу над поэмой Шабистари, Янис Эшотс своими ценными замечаниями помог преодолеть целый ряд трудностей при переводе и исследовании текста, а также предоставил в мое распоряжение ключевые толкования к поэме. Мои друзья и коллеги из Сектора философии исламского мира помогали улучшать работу на разных ее этапах. Мои дорогие иранские друзья: проф. Гуламриза Авани, Хамид Хадави — также внесли неоценимый вклад в работу, с большим терпением и компетентностью отвечая на все мои вопросы. Я искренне признателен моему дорогому коллеге Герхарду Боверингу, взявшему на себя труд по обеспечению меня экземпляром собрания сочинений Шабистари.

Я также глубоко признателен Наталье Юрьевне Чалисовой, научному редактору перевода поэмы, за неформальное отношение к моему тексту и многие ценные замечания. Однако никакими словами не выразить мою признательность Андрею Вадимовичу Смирнову, который указан в данной книге как ответственный редактор серии, но сделал для выхода книги в свет гораздо больше того, что предполагает эта роль.

ЦВЕТНИК ТАЙНЫ



Во имя Бога, Милостивого, Милосердного.

Во имя того, кто научил душу размышлению,
Светильник сердца возжег от света души¹.

От его щедрости² осветились оба мира³,
По его милости прах человеческий стал цветником⁴.

[Он —] Всемогущий, который в мгновение ока
Из «кафа» и «нуна»⁵ явил оба мира⁶.

Когда «қәф»⁷ Его могущества дохнул⁸ на калам⁹,
Тот начертал тысячи изображений на скрижали небытия¹⁰.

¹ Поэма начинается с развернутого восхваления Всевышнего. Традиция начинать поэму не только с «Во имя Аллаха...», но и с развернутого восхваления Всевышнего, носящего название *тавхид*, берет начало в поэме Фирдоуси «Шахнаме», начинающейся словами «Во имя Господа души и разума...». В «Цветнике тайны» восхвалению Бога посвящена первая половина вводной главы. Кроме восхваления Единого Бога, эта глава также очерчивает круг проблем, затронутых в произведении.

² В отдельных рукописях вместо слова «щедрость» (*фаъл*) обнаруживается слово «свет» (*нӯр*). Это обстоятельство нашло свое отражение и в европейских переводах поэмы [Wienfield 1880: 1].

³ Под «обоими мирами» понимаются материальный и духовный миры. Уинфилд дает здесь ссылку на Коран, поскольку аят кончается словами «[...] Не его ли эта тварь и управление ею? Благословен Бог, Господь миров!» (Коран 7:54 / пер. Г. С. Саблукова).

⁴ «Цветник» как образ упорядоченности указывает на сотворенность человека Богом. Кроме того, метафора «цветник», «розарий» указывает на то, что прах стал благоуханным, получил аромат — в него вдохнули Божественную душу.

⁵ Буквы арабского алфавита «каф» (ك) и «нун» (ن) составляют глагол в повелительном наклонении كن «Будь!». Это — аллюзия на Коран: «Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “будь!” и то получает бытие» (Коран 16:42 / пер. Г. С. Саблукова).

بسم الله الرحمن الرحيم

به نام آنکه جان را فکرت آموخت چراغ دل ز نور جان برافروخت
 ز فضلش هر دو عالم گشت روشن ز فیضش خاک آدم گشت گلشن
 توانایی که در یک طرفه العین ز کاف و نون پدید آورد کونین
 چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد

⁶ Настоящий бейт является аллюзией на Коран: «Поистине, Господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю...» (Коран 7:52 / пер. И. Ю. Крачковского). Здесь также получает развитие буквенная метафора «*kāf* + *nūn* = кун». *Kāf* и *nūn*, соединенные союзом «и» (буква *vāv*, читается как «о» / «ва» / «у» / «в») дают слово *kawn* (كون) — бытие, мир, в двойственном числе — *kawnayn*, употребленное в данном бейте.

⁷ Арабская буква (ق), с которой начинается слово «могущество» (*qudrat*).

⁸ Дохнул — указание на дыхание Милостивого. Подробнее см. коммент. к бейту 5.

⁹ Слова «калам» и «могущество» начинаются с одной буквы: *kāf*. Таким образом, в букве *kāf* слова *qalam* присутствует смысл «могущество». Уинфилд соотносит *qalam* со Всеобщим разумом, или универсальной причиной, первой эманацией Единого. Сам Шабистари на это прямо не указывает, а Лахиджи пишет о том, что *qalam* — первое божественное воплощение, неотъемлемой частью которого является божественная воля.

¹⁰ В данном бейте описывается миротворение, заключающееся в том, что Бог своим могуществом производит в небытии мир как множество образов. Формулировка «скрижаль небытия» ставит вопрос о том, каков характер небытия в системе взглядов Махмуда Шабистари: это — совершенное ничто или некоторый субстрат, из которого творится мир. Многочисленные контексты из поэмы свидетельствуют о предпочтительности первого понимания.

05. От этого дыхания явились оба мира¹,
И с тех пор² явилась человеческая душа.

Проявились в человеке эти разум и способность к различению,
Чтобы познал он ими основу всех вещей³.

Когда он воспринял себя как нечто определенное,
Задумался: «Что же есть я сам»?

От частности к целостности совершил он путешествие
И оттуда снова вернулся в мир⁴.

Узрел он мир как нечто умозрительное⁵,
Как единицу, струящуюся в числах⁶.

¹ Имеется в виду «Дыхание Милостивого». Ибн Араби пишет о нем так: «Всему миру Истинный (Всеславен Он!) дал существование слаженного тела (*шабх мусавван*) без духа (*рўх*), а потому оно было как будто неполированным зеркалом. Но, по божьему определению (*хукм*), всякое Им слаженное вместилище приемлет божий дух, о чем Он говорит как о «вдыхании в него» (Коран 32:8, 15:29, 38:72). А это [вдыхание] — не что иное, как наличие готовности (*хуҷӯл ал-исти'дад*) сей слаженной формы принять непрестанное истечение (*файд*), проявление (*таджаллин*), которое никогда не прекращалось и не прекращается» [Ибн Араби 2012: 62].

² *С тех пор* — в издании Дизфулийана — «*ва зи а́н пас*». В комментарии Лахиджи — «*ва зи а́н дам*» — «от этого дыхания/момента». Этой же версии следуют и другие комментаторы, в частности Сабзавари [Сабзавари 1386: 29]. Таким образом, в данном бейте говорится, что человеческая душа произошла от того же «дыхания Всемилосердного», что и все остальные вещи.

³ Под «основой всех вещей» подразумевается Бог. Таким образом, целью появления человека является познание им Бога.

⁴ Здесь автор описывает человеческое познание, в котором субъект через познание себя познает Бога («От частности к целостности совершил он путешествие») и рассматривает мир через призму этого знания. Лахиджи объясняет здесь целостность и частность как Единое и его проявления, в связи с тем, что Единое представляет собой совершенное единство, монаду, а проявления его множественны. Показательно, что 11-я глава поэмы целиком посвящена отношению целого и части, но там дается диаметрально противоположная трактовка понятиям «целое» и «часть». Там в роли части выступает Единое, бытие, которое, многообразно проявляясь, образует мир как целокупное (*кулл*) множество. Разница

از آن دم گشت پیدا هر دو عالم و زان پس شد هویدا جان آدم
 در آدم شد پدید این عقل و تمیز که تا دانست از آن اصل همه چیز
 چو خود را دید يك شخص معین تفکر کرد تا خود چیستم من
 ز جزو سوی کلی يك سفر کرد و زآنجا باز بر عالم گذر کرد
 جهان را دید امر اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری

в словоупотреблении в этих двух случаях заключается в том, что в бейте 9 часть (джузв) и целое (кулл) выступают как предикаты (джузвй — куллй), а в главе 11 — как субъект (джузв — кулл). Таким образом, в бейте 9 речь идет о таком мировоззрении, которое видит множество частей мира, вследствие чего полагает его множественным, и мировоззрении целостном, которое видит единство бытия. В главе 11 же речь идет об онтологической проблематике проявления единого бытия (часть) в виде множественного мира (целое).

⁵ Нечто умозрительное ('амр-и и 'тибārī). Диххуда комментирует этот термин как то, что не имеет внешнего бытия за пределами разума субъекта [Диххуда, сл. ст. «امر اعتباری»]. Этот термин встречается также у грамматистов, философов и мутакаллимов. Комментатор произведения Мухаммад Лахиджи трактует данный бейт как говорящий о том, кто узнал, что не существует иного сущего, кроме Единого. Все множественное бытие есть Его проявление. В других местах Шабистари объясняет умозрительность мира как множество имен, отсылающих к одному смыслу. Таким образом, с точки зрения Шабистари, есть лишь одна сущность — Единое, Бог. Множество имен (мир) не представляет собой субстанциального множества (см., напр., бейты 703–711).

⁶ Единича, струящаяся в числах — образ достаточно широко распространенный в философии. Он использовался для описания соотношения множественного и единого бытия начиная уже с Евклида. Хотя чисел бесконечное множество, все они суть многократное повторение единицы ($3 = 1 + 1 + 1$). Таким образом, в данной метафоре мир — это множество чисел. Это множество — «умозрительно» ('и 'тибārī), так как оно — многократное повторение единицы. Единица же символизирует Единого Бога. В итоге в мире нет ничего, кроме Бога, являющегося в каждой вещи множественного мира. И сам мир оказывается иллюзией.

10. Миры веления и творения произошли от одного дуновения¹,
Которое ушло с тем же вздохом, с которым пришло².

Однако в той обители не бывает прихода [и] ухода,
Уход, если подумаешь, не является чем-то, кроме прихода³.

К своей основе возвратились вещи,
Все стало одним — и скрытое, и явное⁴.

Всевышний Вечный Бог одним дыханием⁵
Творит начало и конец обоих миров⁶.

Здесь мир веления и творения стал единым⁷,
Единичное стало многим, а многое — малым⁸.

¹ См. коммент. к бейту 5. Под «миром творения» традиция понимает множественный мир, эмпирическое бытие, а под «миром веления» имеется в виду мир «бесплотных сущностей» [Диххуда, сл. ст. «عالم الخلق»; «عالم الامر»].

² Здесь указывается на идею «нового творения». Мир изменяется каждое мгновение, переходя из бытия в небытие и возвращаясь обратно. В суфийской мысли распространено объяснение данной концепции через метафору божественного дыхания. Мир «вдыхается» Богом, переходя в небытие, и выдыхается им, вновь обретая бытие. Словосочетание «*ān dam*», переведенное нами как «дыхание», может переводиться также и как «тут же», «в тот же момент». Уинфилд выбрал именно этот вариант перевода [Wienfield 1880: 2]. В более позднем переводе этого словосочетания, предложенном Р. Абдул Хай Дарром, дается «дыхание» [Darg 2007: 26]. На этой же трактовке делает акцент в своем комментарии Шах Даи [Даи 1377: 114–115]. Мы же полагаем, что сам Шабистари при написании данного бейта имел в виду оба значения словосочетания «*ān dam*». При этом, комментируя данный бейт со ссылкой на *шарх* Лахиджи, Дизфулийан подчеркивает, что в данном бейте речь идет не столько о том, каково существование мира, сколько о его (мира) иллюзорности: «подобно тому, как умозрительно множество ступеней [сущего], приход и уход — не более чем умозрительность» [Шабистари 1393: 140].

³ *Приход* [и] *уход* (*āmad shudan*) — в производном значении «тесные отношения», хождение в гости (Диххуда, сл. ст. «آمد شدن»). Лахиджи, объясняя данный бейт, пишет о том, что, поскольку, кроме Абсолютного, Единого бытия Истины, нет другого сущего, а миры творения и веления, как и все, кроме Истины, являются чистым умозрением, и, соответственно, не могут осуществлять каких-либо,

جهان خلق و امر از يك نفس شد	که هم آن دم که آمد بازپس شد
ولی این جایگه آمد شدن نیست	شدن چون بنگری جز آمدن نیست
به اصل خویش راجع گشت اشیا	همه يك چیز شد پنهان و پیدا
تعالی الله قدیمی کاو به يك دم	کند آغاز و انجام دو عالم
جهان امر و خلق اینجا یکی شد	یکی بسیار و بسیار اندکی شد

действий не функционируют как субстанции. Не будучи чем-то сущим, они не могут реально ни уничтожаться, ни возникать. Возникновение и уничтожение — результат нашего восприятия.

⁴ Под явным и скрытым Дизфулийан, ссылаясь на толкования Лахиджи и Илахи, предлагает понимать мир веления и тайны (*'ālam-u amr wa ḡayb*), а также мир творения и свидетельства (*'ālam-u ḫalq wa shahādāt*).

⁵ Одним дыханием — см. прим. к бейту 10.

⁶ В 12–13-м бейтах автор развивает мысль, высказанную им в бейте 10: существует лишь Единое. Единое в системе Шабистари объединяет и скрытое, и явное. Например, у Ибн Араби система выстроена несколько иначе: мир и Единый Бог противопоставлены как явное и скрытое так, что их связь нерасторжима. У Шабистари Единое, с одной стороны, представляет собой скрытое Универсума, а с другой — исчерпывает его, так как автор утверждает умозрительный характер явного. В итоге Единое оказывается единственным сущим, в дыхании которого возникают и уничтожаются оба мира.

⁷ Мир веления и творения Лахиджи объясняет как миры тайны (*ḡayb*) и свидетельства (*shahādāt*), то есть скрытое и явное соответственно (см. также коммент. к бейту 10). Таким образом, Шабистари говорит об отсутствии субстанциальной разделенности между явным и скрытым, выстраивает систему тотального единства, реализуя этим самым принцип единобожия.

⁸ Данное полустуше отсылает нас к содержанию одиннадцатой главы о части и целом. Единичное единое проявилось в виде множественного, но само множество является чистой номинальностью и в этом качестве безмерно мало по сравнению с истинно сущим Единым Первоначалом.

15. Все эти образы иного — из твоего воображения¹,
Ибо точка [превращается в] окружность от скорости вращения².

Едина линия [окружности] от начала и до конца —
По ней путешествуют все твари в мире.

На этом пути пророки — как возглавляющие,
Они — указующие путь и проводники каравана³.

А среди них наш господин⁴ стал вождем,
Он и первый, он и последний в этом деле⁵.

Единый (ахад) проявился в [букве] «мим» [имени] Ахмад,
В этом круге начало стало тождественно концу⁶.

¹ О связи множественного бытия с воображением подробно пишет Ибн Араби в трактате «Геммы мудрости»: «Поэтому в бытии есть только обозначаемое единичностью, а в воображении есть только обозначаемое множественностью. Кто держится множественности, тот будет вместе с миром, с божественными именами и именами мира. А кто держится единичности, тот будет с Истинным как Самостью, не нуждающейся в мирах» [Ибн Араби 2013: 164]. В позициях Ибн Араби и Шабистари имеется существенное различие: Ибн Араби не воспринимает множественность как нечто негативное — множественный мир есть форма бытия божественных имен, соотносящихся с божественной самостью как явное со скрытым. Шабистари же неоднократно в тексте поэмы говорит о видении бытия множественным как о форме язычества, неверия. Тем не менее оба автора говорят о некоторой иллюзорности, фантазийности сенсительного мира, хотя и оценивают ее по-разному.

² Для автора, в соответствии с его трактовкой концепции «единства бытия», не существует ничего иного Богу. Все бытие есть бытие Единого Бога, а множественность мира мнима. Для иллюстрации автор приводит символ точки и окружности. Окружность как линия состоит из точек. Это наглядно видно при быстром вращении, например, камня на веревке, где камень — условная точка. Если мы «раскрутим» камень, то увидим окружность. Точка в данной метафоре указывает на Бога, окружность же — на множественный мир. Нам видится множественность мира, в то время как на самом деле каждое явление этого мира — фантомный образ Единого Бога.

³ Продолжая раскрывать образ линии, символизирующей множественность, автор указывает на то, что человек находится в области множественного бытия

همه از وهم توست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر
یکی خط است از اوّل تا به آخر بر او خلق جهان گشته مسافر
در این ره انبیاء چون ساربانند دلیل و رهنمای کاروانند
وز ایشان سید ما گشت سالار هم او اوّل هم او آخر در این کار
احد در میم احمد گشت ظاهر در این دور آمد اوّل عین آخر

вне зависимости от своего духовного статуса, ибо и пророки как «проводники караванов» являются лишь первыми среди равных.

⁴ *Наш господин* — Пророк Мухаммад.

⁵ Мухаммад — первый из пророков по значимости и последний — исторически.

⁶ *В этом круге* — в кружке буквы *میم*. Здесь автор указывает на соотношение Бога и мира как скрытого и явного. Единый (احد) Бог есть скрытое мира (Ахмад (احمد)). Проявляется Он благодаря совершенному человеку, Мухаммаду, на которого указывает буква «میم» (م) в слове «Ахмад». Без совершенного человека мир (Ахмад (احمد)) станет Единым (Ахад (احد)). Лахиджи, комментируя этот бейт, приводит систему из сорока классов бытия, где первый — Всеобщий Разум ('*ақл-и кул*'), а последний — человек (*инсāн*). Истина, передаваемая через метафору точки, становится условием «замыкания» последовательности уровней бытия в окружность. Ее первая и последняя точки, таким образом, совпадают. Игру слов — «Ахад — Ахмад» Шабистари, вероятно, заимствовал из поэмы Аттара «Книга о божественном»: «Когда по одному призыву Истины стрела (Мухаммад) прилетела, // Расщепился мим Ахмада, как волос, надвое. // Удалился «میم» Ахмада из середины, // [Лук] стал единым (*ахад*), и оба [плеча лука] стали одним» [Илахи-нама: «Восхваление Пророка, часть 2»].

Далее у Уинфилда следует бейт, отсутствующий в других изданиях:

ز احد تا احمد يك میم فرق است جهانی اندران يك میم غرق است

«Разница между «Ахадом» (Единым) и Ахмадом — в одном 'миме' // В [этом] одном 'миме' утонул мир»

20. Им запечаталось окончание этого пути¹.
В нем обрели обитель [слова] «я призываю к Богу»².
- Его радующая сердце стоянка — это совокупность совокупности³.
Его веселящая душу красота — светоч собрания⁴.
- Он идет впереди, а все сердца — следом,
Души ухватились за его подол.
- На этом пути святые тоже спереди и сзади⁵
Указывают [путь] на свою стоянку.
- Когда они достигли своего предела,
Поведали в речах о познанном и познавшем.
25. Один о море единства сказал: «Я — Истина!»⁶,
Другой [сказал] о близости и дальности плавания лодки⁷,
- А еще один, освоив науку внешнего,
Указал признаки сухости берега⁸.
- Один извлек жемчужину и стал мишенью [для нападок],
Другой оставил ее и остался подле раковины⁹.

¹ *Запечаталось* (*хатм āмада*) — аллюзия к кораническому определению Мухаммада как «печати пророков» (см.: Коран 33:40). В поэме он представлен как совершенный человек.

² *Я призываю к Богу* — «Скажи: вот мой путь; я призываю вас к Богу, опираясь на явное доказательство. Я и кто мне последует, хвала Богу, не многобожники» (Коран 12:108 / пер. Г. С. Саблукова).

³ Также «собрание вместе»; сумма сложения (*джам'* имеет как значение действия «соединение, сложение», так и значение состояния «соединенное вместе, сумма»). Традиционно термин трактуется через противопоставленность термину «разобщенность» (*фарк*). Разобщенность соотносится с тварным миром, являющимся завесой Истины. Совокупность (*джам'*) — видение Истины вне тварности (*хаққ бй ҳалқ*).

⁴ Дизфулийан, ссылаясь на *шарх* Турка, утверждает, что в данном бейте речь идет о пророке Мухаммаде, который воплощает в себе совершенство всех прочих пророков (*джам'-и джам'*) и является светочем (досл. 'свечой') собрания, источником света знания для всех, кто его ищет. Эта трактовка находит также отражение в *шархе* Лахиджи.

بدو منزل شده اَدْعُوْ اِلَى اللّٰهِ	بر او ختم آمده پایان این راه
جمال جانفزایش شمع جمع است	مقام دلگشایش جمع جمع است
گرفته دست جان‌ها دامن وی	شده او پیش و دل‌ها جمله در پی
نشانی می‌دهند از منزل خویش	در این ره اولیاء باز از پس‌وپیش
سخن گفتند در معروف و عارف	به حدّ خویش چون گشتند واقف
یکی از قرب و بعد سیر زورق	یکی از بحر وحدت گفت انا الحق
نشانی داد از خشکی ساحل	یکی را علم ظاهر بود حاصل
یکی بگذاشت آن نزد صدف شد	یکی گوهر برآورد و هدف شد

⁵ Здесь Шабистари вновь отсылает к образу каравана, упомянутого в бейте 17. Все души, подобно каравану, следуют по пути, с ними идут проводники каравана (святые), и каждый в соответствии со своим положением («спереди или сзади») указывает направление движения.

⁶ Имеется в виду средневековый суфий Мансур ал-Халладж (866–922), прославившийся высказыванием «Я — Истина» ('*anā al-ḥaqq*). См. Ответ 7.

⁷ См. Ответ 9. Мухаммад Лахиджи комментирует «плавание лодки» как человеческое совершенствование в путешествии через волны множественности к стоянке единства.

⁸ «Сухость берега» — метафора невыразимости истины словом напрямую, см. Ответ 10, который начинается с уподобления «речи» (*nurūq*) «берегу» моря [смысла]. Комментируя настоящий бейт, Лахиджи пишет об ущербности познания «внешнего» и проводит параллель между «внешним знанием» и наукой, отождествляемой с шариатом.

⁹ Лахиджи соотносит внешнее знание с раковиной, суфийские тайны — с жемчужиной. Один выставляет их перед невеждами, что приводит к нападкам на него, другой становится их хранителем; см. также Ответ 4 Аналогия 2.

Один прямо повел эту речь о части и целом¹,
Другой начал с Вечного и возникшего².

Один рассказал про локон, родинку и пушок [над губой]³,
Показал вино, свечу и свидетеля [красоты]⁴.

30. Поскольку речи велись согласно стоянке⁵ [каждого говорившего],
У людей возникли трудности с [их] пониманием⁶.

Тому, кто в недоумении перед этим смыслом [речей],
Надобно постичь его.

¹ См. Вопрос 11.

² В данном бейте указывается на тех, кто о Боге и мире рассуждал в терминологии «Целое (Бог) — часть (мир)», и о тех, кто рассуждал в терминологии «Вечный (Бог) — возникшее (мир)». Подробное рассуждение Шабистари о бытии как о части, которая больше своего целого — бытийного, см. в Ответе 11; рассуждение о вечном и возникшем, то есть временном, см. в Ответе 12, отвечающем на вопрос «Как разделились извечное и возникшее, // Что это стало миром, а то другое — Богом?». Дизфулийан также, комментируя «часть и целое», указывал на то, что в данном контексте могут иметься в виду те, кто отождествлял Бога с частью (*джуз'*), единичным в силу Его единства, и те, кто считал Бога целокупным (*кул*) в силу Его полноты, величия и всеохватности.

³ Образы локона и пушка в персидской поэзии символизирует множественность божественного проявления. И локон, и пушок скрывают собой «лик» Единства. Родинка же, будучи подобной точке, олицетворяет Единое. Подробнее см. Вопрос 13.

یکی در جزو و کل گفت این سخن باز	یکی کرد از قدیم و محدث آغاز
یکی از زلف و خال و خط بیان کرد	شراب و شمع و شاهد را عیان کرد
سخن‌ها چون به وفق منزل افتاد	در افهام خلائق مشکل افتاد
کسی را کاندیرین معنی است حیران	ضرورت می‌شود دانستن آن

⁴ Свеча, вино и свидетель [красоты] в суфийской поэзии символизируют Абсолют. См. Вопросы 13–14.

Далее в издании под ред. А. Муджахиды и М. Кийани следует еще один бейт:

Один о своем существовании рассказал и о размышлении,
Другой погрузился в [описание] кумира и зуннāра.

В этих сроках содержится указание на два типа суфийской поэмы: дидактическую и любовно-аллегорическую. Учитывая тот факт, что сама поэма «Цветник тайны» состоит из двух частей, первая из которых разбирает вопросы философской дидактики, а вторая — образы любовно-мистической поэзии, данный бейт может быть представлен как предельно краткая модель поэмы.

⁵ Суфийский путь состоит из различных стоянок. Речь велась в соответствии со степенью совершенства каждого говорившего. Кроме того, эти слова коррелируют с содержанием бейта 23 и последующих о том, что святые указывают путь каравану душ каждый со своего положения в этом караване.

⁶ Досл.: «В понимании их тварями возникли трудности».

Причина составления книги

Прошло семнадцать лет вслед за семью сотнями
После хиджры. Вдруг в месяце Шаввале¹

Посланец, [отмеченный] тысячами милостей и доблестей,
Прибыл по поручению жителей Хорасана.

Великий [муж]², который был там (в Хорасане. — А. Л.) знаменит,
По разнообразию достоинств подобен источнику света.

35. Все хорасанцы, и высокого [положения], и низкого,
Признали — в наше время он — лучший из всех.

Написал он письмо касательно смысла,
Адресованное знатокам смысла³.

Там — немало сложностей по части выражений
Из числа сложностей, [используемых] мастерами указания⁴.

Облеченное в стихи и задающее один за другим вопросы —
[Целый] мир смысла в немногих словах.

Как только посланец зачитал то письмо,
Тут же это дело стало достоянием уст [присутствующих].

40. В том собрании присутствовали все достойные люди —
Каждый к этому дервишу (то есть к автору. — А. Л.) обратил взор.

Один, что был опытным [человеком],
Сто раз слышал от нас об этих смыслах,

¹ Здесь дается датировка начала работы Шабистари над поэмой — 717 г. х. = 1317 г. н. э.

² Имеется в виду Амир Рокн ад-Дин Хусайн бин Алам бин Абу ал-Хасан Хусайни Гарави Харави. Подробнее о личности заказчика поэмы см. [Лукашев 2020: 127–128].

³ *Знатоки смысла* — те, кто ищет сокровенный смысл. Подробнее о том, какое значение для Шабистари имеет понятие «смысл», см. [Лукашев 2020: 155–169].

سبب نظم کتاب

گذشته هفت و ده با هفتصد سال	ز هجرت ناگهان در ماه شوال
رسولی با هزاران لطف و احسان	رسید از جانب اهل خراسان
بزرگی کاندرا آنجا هست مشهور	به اقسام هنر چون چشمه نور
همه اهل خراسان از که و مه	در این عصر از همه گفتند کاو به
نشته نامه‌ای در باب معنی	فرستاده بر ارباب معنی
در آنجا مشکلی چند از عبارت	ز مشکل‌های ارباب اشارت
به نظم آورده و پرسیده يك يك	جهانی معنی اندر لفظ اندك
رسول آن نامه را برخواند ناگاه	فتاد احوال آن حالی در افواه
در آن مجلس عزیزان جمله حاضر	بدین درویش هريك گشته ناظر
یکی کاو بود مرد کاردیده	ز ما صد بار این معنی شنیده

⁴ Мастера указания — друзья божьи (авлийā'-и Аллах) — те, кто продвинулся по пути суфийского самосовершенствования и способен при помощи указаний разъяснять сокровенные тайны. Под указаниями понимаются аллегории, такие как локон, лик, пушок, родинка, зуннāр и др. В суфийском поэтическом тексте они являются указанием на божественного Возлюбленного. Подробнее эти указания Шабистари рассматривает в Ответах на Вопросы 13, 14. О том, как технически формировались эти указания, см. подробнее [Лукашев 2020: 38–44].

Сказал мне: «Отвечай сразу,
Чтобы люди в мире извлекли из этого пользу».

Я ответил ему: «Зачем это нужно, если об этих вопросах
Я неоднократно писал в своих трактатах?».

Он сказал: «Да, но по порядку о спрошенном
Мы ждем от тебя [разъяснений], изложенных стихами».

45. После их настоятельной просьбы я начал
Ответное письмо в кратких словах.

Тотчас, среди большого собрания [достойных людей]¹,
Сказал я эту речь без заминок и повторов.

Теперь по присущей им благосклонности и доброте
Они не будут придирааться к мелочам.

Все знают, что сей ничтожный за всю жизнь
Никогда не стремился слагать стихи.

Хотя мой талант был к тому способен,
Не слагал я [стихов], разве что в редких случаях.

50. Хотя и писал множество книг прозой,
[Но] к сочинению *маснави* никогда не обращался.

[Поэтическому] метру и рифме не [дано] взвесить смысл²,
Не в каждый сосуд вмещается смысл.

Никогда не войдут смыслы в слова,
Как Кульзумское море³ не войдет в сосуд.

Поскольку мы [и так] стеснены в своих словах,
Зачем же что-то еще к ним прибавлять?!⁴

¹ В издании Уинфилда — «собрания благородных» (*джам* 'и *ахрār*).

² Идея взвешивания харфов заключена в базовой терминологии метрической системы 'аруда: простейшие элементы, из которых складываются стопы, носят названия «легкий *сабāб*» и «тяжелый *сабāб*».

مرا گفتا جوابی گوی در دم	کز آنجا نفع گیرند اهل عالم
بدو گفتم چه حاصل کاین مسائل	نبشتم بارها اندر رسایل
یکی گفتا ولی بر وفق مسئل	ز تو منظوم می‌داریم مأمول
پس از الحاح ایشان کردم آغاز	جواب نامه را در لفظ ایجاز
به يك لحظه میان جمع بسیار	بگفتم این سخن بی‌فکر و تکرار
کنون از لطف و احسانی که دارند	ز ما این خرده‌گیری درگذارند
همه دانند کاین کس در همه عمر	نکرده هیچ قصد گفتن شعر
بر آن طبعم اگر بوده است قادر	ولی گفتن نبود الاً به نادر
ز نثر ارچه کتب بسیار می‌ساخت	به نظم مثنوی هرگز نپرداخت
عروض و قافیه معنی نسنجد	به هر ظرفی در او معنی نگنجد
معانی هرگز اندر حرف ناید	که بحر قلزم اندر ظرف ناید
چو ما از حرف خود در تنگناییم	چرا چیزی دگر بر وی فزاییم

³ Кульзумским морем называли как Каспийское море, так и Красное.

⁴ То есть зачем усложнять и без того трудную задачу изложения философско-мистических вопросов, вводя дополнительные ограничения в виде метра и рифмы.

نه فخر است این سخن کز باب شکر است به نزد اهل دل تمهید عذر است
 مرا از شاعری خود عار ناید که در صد قرن چون عطار ناید
 اگرچه زین نمط صد گونه اسرار بود يك شمه از دکان عطار
 ولی این بر سبیل اتفاق است نه چون دیو از فرشته استراق است
 علی الجملة جواب نامه در دم نوشتم يك به يك نه بیش و نه کم
 رسول آن نامه را بستد به اعزاز وزان راهی که آمد باز شد باز
 دگر باره عزیزی کارفرمای مرا گفتا بر آن چیزی بیفزای
 همان معنی که گفتی در بیان آر ز عین علم با عین عیان آر

этот бейт, говорят о личном опыте Шабистари как подтверждении его слов. Шабистари утверждает, что, даже если в его поэме и встречаются идеи из трудов Аттара, их появление в «Цветнике тайны» обусловлено совпадением духового опыта и мировоззрения авторов, а не прямым заимствованием.

⁵ [Подслушивать] украдкой (*истирақ* [*ас-сам* ']). Досл. 'своровано'. Аллюзия на Коран: «А если кто украдкой подслушает, то следует за ним яркий светоч» (Коран 15:19 / пер. И. Ю. Крачковского). Здесь Шабистари указывает на то, что он следует поэтической традиции, которую представлял 'Аттар, и хочет защититься от обвинений в плагиате.

⁶ *Знание и очевидность* — указание на фундаментальную триаду «верное знание, очи уверенности, верная истина». Подробнее см. коммент. к бейту 402.

В то время я не видел такой возможности,
Чтобы братья за это в восторге от состояния [озарения]¹.

Ведь описать это в вопросах и ответах невозможно,
Лишь только испытавший [некое] состояние знает,
что это за состояние.

Однако, в соответствии со словом рекущего веру²,
Не отказался я ответить на вопросы вопрошающего о вере³.

65. Вслед за тем, чтобы стали яснее тайны,
Попугай⁴ моей речи принялс я говорить.

При поддержке щедрости и помощи Божьей
Все это сложил я за несколько часов.

Когда сердце спросило у Господа название книги,
Сердцу пришел ответ, что это — наш цветник.

Поскольку Господь назвал книгу «Цветник»,
Да просветлеют от нее очи всех сердец⁵.

¹ *Восторг (завк)* — досл. 'вкушение', '[вкусовое] наслаждение'. В суфийской традиции применяется для описания восторга от общения с Истиной. При этом часто приводятся слова из Корана: «Насладись! Ты силен, знатен» (Коран 44:49 / пер. Г. С. Саблукова). В данном пассаже Корана говорится о мучениях в адском пламени. Суфии, применяя метод *та'авил*, трактуют жар и кипение как духовные переживания мистика.

² *Рекущий веру* — пророк Мухаммад.

³ «Просящего не отгоняй» (Коран 93:10 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁴ Попугай в персидской поэзии был символом красноречия.

⁵ Средневековая мусульманская наука связывала феномен зрения преимущественно с концепцией света, исходящего из глаз [Игнатенко 2004: 62–63]. В данном случае он указывает на «знание сердца», приобретаемого благодаря его поэме.

که پردازم بدو از ذوق حالی	نمی‌دیدم در اوقات آن مجالی
که صاحب حال داند کان چه حال است	که وصف آن به گفت‌وگو محال است
نکردم رد سؤال سائل دین	ولی بر وفق قول قایل دین
درآمد طوطی نطقم به گفتار	پی آن تا شود روشن‌تر اسرار
بگفتم جمله را در ساعتی چند	به عون فضل و توفیق خداوند
جواب آمد به دل کان گلشن ماست	دل از حضرت چو نام نامه درخواست
شود زو چشم دل‌ها جمله روشن	چو حضرت کرد نام نامه گلشن

ВОПРОС ПЕРВЫЙ

Во-первых, я в изумлении от собственной мысли:
«Что есть то, что называют размышлением?»

Ответ

70. Ты сказал мне: «Ответь, что есть размышление,
Ведь от [непонимания] его смысла я пребываю в изумлении?»

Размышление — это продвижение от ложного к Истине¹,
К видению в части — абсолютной полноты².

Мудрецы³, составившие об этом сочинения,
Сказали следующее, давая [этому] определения:

«Когда в сердце⁴ складывается представление⁵,
Первым именем этому становится размышление⁶.

¹ *Продвижение от ложного к Истине* — для Шабистари не только логический или гносеологический, но и онтологический акт достижения Истины как Абсолютного бытия. Об этом подробнее см. [Лукашев 2020: 225–240].

² Важно отметить, что в этом емком определении авторакцентирует внимание на трех вопросах: размышление — духовная практика; Истина — единственный объект, достойный познания; Истина заключается в видении Абсолюта в каждой части универсума. Подробнее о части и целом Шабистари говорит в Вопросе 11 поэмы «Цветник тайны». См. также: [Лукашев 2020: 199–204].

³ Вероятнее всего имеется в виду неоплатоническая традиция.

⁴ *Сердце* (дил). Комментаторы (Лахиджи, Сарватийан) в данном контексте отождествляют сердце с разумом (*зихн*) и «глаголящей душой» (*нафс-и нāтиқа*).

⁵ *Представление* — досл. 'запечатление'. Имеется в виду формирование мысленного образа.

⁶ *Размышление* (*тафаккур*) — в подавляющем большинстве доступных изданий, кроме издания Дизфулийана, — *тазаккур* «припоминание». Уинфилд

سؤال اول

نخست از فکر خویشم در تحیر چه چیز است آنکه گویندش تفکر

جواب

مرا گفتی بگو چو در تفکر کزین معنی بماندم در تحیر

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق

حکیمان کاندین کردند تصنیف چنین گفتند در هنگام تعریف

که چون حاصل شود در دل تصور نخستین نام او باشد تفکر

соотносит «припоминание» с платоновским «анамнезисом», то есть идеей о том, что знание есть припоминание того, что было известно человеку до его рождения. Данная концепция подробно изложена Платоном в диалоге «Федон». Очевидно, что она неразрывно связана с теорией идей Платона («припоминаются» идеи). Однако в суфийской онтологии нет «идеального» в том смысле, в каком оно встречается у Платона. Следовательно, и платоновского «анамнезиса» в строгом смысле слова здесь быть не может. Это подтверждает и комментарий Лахиджи, где говорится, что припоминаются не идеи или архетипы, а «самости» предметов. Принципиальное отличие «самости» в мусульманской философии от платоновских идей заключается в том, что «самости» соответствуют самим вещам, это — вещи как таковые, идеи же соответствуют классам вещей. То, что Шабистари говорит здесь, скорее относится к «сущности», чем к идее (принципиальное отличие аристотелевской «сущности» от платоновской «идеи» заключается в том, что первые — имманентны миру, а последние — трансцендентны). Соответственно, здесь мы видим своеобразный синтез платонизма и аристотелизма в системе взглядов Шабистари.

Когда же, мысля, ты преодолеешь его
 (этап размышления. — А. Л.),
 Признанное¹ имя тому будет «переход».

75. Представление, которое [возникает] ради рассуждения,
 Среди мудрецов стало [известно] как размышление.

Благодаря упорядочиванию известных представлений
 Становится понятным непонятное утверждение².

Первая посылка подобна отцу, вторая посылка подобна матери,
 Вывод — есть чадо, о брат!³

Однако упомянутое упорядочивание⁴ «что» и «как»⁵
 Нуждается в использовании законов [логики].

Если же ему (упорядочиванию. — А. Л.) опять нет
 подтверждения⁶,
 Оно непременно будет чистым подражанием.

80. [Этот] путь долог и длинен, оставь его,
 Подобно Мусе, однажды брось посох!⁷

Приди однажды на «правую [сторону] долины»,
 Услышь, не ведая сомнения: «Воистину я, я — Аллах»⁸.

¹ Признанное — Дизфулийан объясняет *андар* 'урф как признаваемое большинством.

² Лахиджи и Сарватийан в качестве примера приводят понятия «человек», «животное» и «говорящее», которые образуют утверждение «человек — говорящее животное», когда между ними возникают логические связи.

³ Первая, вторая посылки и вывод — части простого категорического силлогизма.

⁴ См. бейт 76.

⁵ «Что» и «как» не входят непосредственно в число аристотелевских категорий, однако аристотелевские категории можно понимать как субстанцию (первая категория) и ее характеристики (остальные девять). Первая отвечает на вопрос «что?», остальные — «как?». Кроме того, «что» и «как» могут соответствовать (что более вероятно) субъект-предикатным отношениям в логике. Здесь субъект — что, а предикат — как. Это также не отражает в полной мере субъект-предикатные отношения в античной логике. Предикат отвечает на вопрос «какой?». «Как» — скорее характеристика действия, процесса.

وز او چون بگذری هنگام فکرت بود نام وی اندر عرف عبرت

تصور کان بود بهر تدبّر به نزد اهل عقل آمد تفکر

ز ترتیب تصویرهای معلوم شود تصدیق نامفهوم مفهوم

مقدم چون پدر تالی چو مادر نتیجه هست فرزند ای برادر

ولی ترتیب مذکور از چه و چون بود محتاج استعمال قانون

دگرباره در آن چون نیست تأیید هر آینه که باشد محض تقلید

رهی دور و دراز است آن رها کن چو موسی يك نفس ترك عصا کن

در آ در وادی ایمن زمانی شنو «ائی انا الله» بی‌گمانی

⁶ Подтверждением, с точки зрения Шабистари, служит божественное вдохновение. Автор хочет сказать, что нельзя познать Бога при помощи алгоритма действий, определенного метода. Необходимо встречное стремление со стороны объекта познания.

⁷ Лахиджи объясняет этот бейт, говоря, что в познании Бога бессмысленно опираться на посох причинности. Это также — аллюзия на Коран: «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: “Моисей, Я — Бог, Господь миров”. И потом: “брось на землю посох твой!”» (Коран 28:30–31 / пер. Г. С. Саблукова). Также см. Коран: 20:11–24.

⁸ Аллюзия на тот же аят Корана (28:30), бейт заканчивается цитатой из него. В издании Муджахиды и Кийани приводится тот же бейт, что и в издании Дизфулийана. Однако в комментарии Лахиджи обнаруживаются разночтения:

Прибуди на благословенную равнину, где внезапно
Древо сказало тебе: «Воистину я, я — Аллах».

Очевидно, разночтение связано с тем, что такая же формулировка встречается еще раз в бейте 442.

У ищущего Истину, которому [дано] свидетельствовать Единство,
Первый взгляд [обращен] к свету бытия.

Сердце, которое благодаря познанию увидело свет и чистоту,
В каждой вещи, которую узрело, сначала увидело Бога.

Условием благой мысли является отрешение¹,
Которому следует вспышка молнии подтверждения.

85. Каждый, кому Бог не указал путь,
Отнюдь не нашел [его] и с применением логики².

Поскольку мудрец-философ³ растерян,
Не видит он в вещах ничего, кроме возможности⁴.

[Исходя] из «возможности» [вещей], он делает утверждение
[о] Необходимом⁵,
Оттого он в растерянности пред самостью Необходимого.

¹ Отрешение (*таджрӣд*) — досл. 'обнажение', 'сдираание кожуры'. Дизфули-
йан комментирует как отрешение от материального, совлечение материального.
Очищение ума и сердца путника от всего, кроме Аллаха (*mā sivā Allah*). Саджади
объясняет отрешение с точки зрения внешнего и внутреннего. Внешнее отреше-
ние как обнажение — совлечение с себя мирских желаний, а внутреннее отреше-
ние — оставление возмещения (*a'vāḍ*), то есть отказ от воздаяния за оставление
мирского. Полным отрешением, по мнению Саджади, является отвлечение (*муд-
жаррад*) от стоянок и состояний [Саджади 1378: 220–221]. Также известно вы-
сказывание ал-Халладжа: «Тот, кого опьянили лучи Единства Бога (Бытия), будет
скрыт ими от выражения отрешения (*таджрӣд*) [от всего, даже "Я"]». Напротив, тот,
кого опьянили лучи отрешения (*таджрӣд*), заговорит об истинах Единства Бога
(Бытия), ибо опьяненный — это тот, кто говорит обо всех тайнах (раскрывает их)»
(цит. по: [Насыров 2009: 244–245]). «Свет подтверждения» Лахиджи комментирует
как «божественный промысел» (*ин'айат-и илахӣ*). То, что Шабистари утверждает
отрешение от материального (внешнего) неперенным условием «благой мыс-
ли», вполне естественно в контексте той категориальной системы, которую мы
реконструировали в книге «Мир смысла в немногих словах...» [Лукашев 2020].
Внешнее для Шабистари тождественно ложному. Истинное знание не может со-
держатъ ложь, соответственно, освобождение от внешнего и материального явля-
ется единственным средством получения истинного знания.

محقق را که از وحدت شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید	ز هر چیزی که دید اول خدا دید
بود فکر نکو را شرط تجرید	پس آنکه لمعهای از برق تأیید
هر آنکس را که ایزد راه ننمود	ز استعمال منطق هیچ نگشود
حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیا جز که امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب	از این حیران شد اندر ذات واجب

² Данный бейт является очередным подтверждением приверженности Шабистари *джабризму*. Подробнее см. бейты 535–537, 547–548 и коммент. к ним.

³ *Философ* — представитель течения *фалсафа* в мусульманской философии. Термин «философия» в средневековой мусульманской мысли понимался существенно уже, чем то, что мы понимаем под философией сегодня. Для средневековой мусульманской культуры философ — человек, занимающийся изучением, интерпретацией и развитием античной традиции философствования.

⁴ В *фалсафе* (см. коммент. к бейту 86) существовал подход к интерпретации бытия с точки зрения его «возможности», «необходимости» и «невозможности» (в основном — Ибн Сина). Единое, Бог является единственным началом, необходимым самим по себе. Все остальные вещи сами по себе возможные. Обретая бытие благодаря внешней по отношению к ним причине, они становятся необходимыми благодаря другому. Цепь причин восходит к «первопричине», необходимой благодаря себе. Таким образом, все вещи мира, с точки зрения Ибн Сины, являются самостно возможными, что устанавливает непреодолимую онтологическую пропасть между вещами и их Первоначалом.

⁵ В данном же полустииши речь идет о том, что философ пытается в мире (самостно-возможном) найти обоснование Богу (самостно необходимому), меняя, таким образом, местами Бога и мир. Поменяв мир и Бога местами, философ не способен увидеть истинное положение вещей и пребывает в растерянности.

Иногда он совершает обратное движение по кругу,
Иногда попадает в заточение [непрерывной] последовательности¹.

Когда его разум углубился в бытие,
Его ноги запутались в «[непрерывной] последовательности»².

90. Проявление всех вещей осуществляется через
противоположность,
Однако для Истины нет ни подобия, ни ровни³.

Поскольку Ее самость не имеет ни противоположности, ни ровни,
Не знаю, как тебе познать Ее!

Нет в возможном образца необходимого,
Как же тебе познать Его, в конце концов, как?!

Дивлюсь глупцу, который сияющее солнце
Ищет в пустыне с помощью света свечи!

¹ *Обратное движение по кругу* — то есть *порочный круг* (лат. *circulus vitiosus*), логическая ошибка, при которой утверждение выводится из самого себя. В данном случае имеется в виду то, что в онтологии «возможного — необходимого — невозможного» восточных перипатетиков все вещи считаются «необходимыми благодаря другому». *[Непрерывная] последовательность* — то есть «дурная бесконечность». Ее суть заключается в следующем: причиной «необходимой благодаря другому» вещи № 1 является «необходимая благодаря другому» вещь № 2. Она, в свою очередь, также должна иметь причиной вещь, «необходимую благодаря другому». Если ей становится вещь № 1, то мы получаем «порочный круг». Если причиной вещи № 2 становится вещь № 3, мы получаем «дурную бесконечность» из бесконечного множества вещей, служащих причинами друг другу. Чтобы избежать этих логических ошибок, философ вынужден вводить начало, «необходимое благодаря себе», «перводвигатель», который должен обуславливать бытие всех вещей и, вместе с тем, не принадлежать к их числу. Он пытается познать Первоначало посредством порожденных им вещей, что невозможно, и это оказывается тупиком в его работе, а потому «мудрец-философ растерян» (бейт 86).

گهی از دور دارد سیر معکوس	گهی اندر تسلسل گشت محبوس
چو عقلش کرد در هستی توغل	فرو پیچید پایش در تسلسل
ظهور جمله اشیاء به ضد است	ولی حق را نه مانند و نه ند است
چو نبود ذات او را ضد و همتا	ندانم تا چگونه دانی او را
ندارد ممکن از واجب نمونه	چگونه دانی اش آخر چگونه
زهی نادان که او خورشید تابان	به نور شمع جوید در بیابان

² Для Шабистари бытие в полном смысле слова — лишь бытие Единого, Истины, поэтому он воспринимает философа как человека, осуществляющего познание в неверной предметной области: его Истина — трансцендентна, сам же он не способен в своем познании выйти за границы эмпирической реальности.

³ Человеческое познание происходит через противопоставление: большое познается в сравнении с малым, прекрасное — с уродливым и т. д. Логической истине противопоставлена ложь, но Шабистари здесь имеет в виду не логическую истину, а онтологическую — Абсолют, Первоначало, Бог. Как мусульманин он не приемлет дуализма, а начало, которому ничто не рядоположно, которое нельзя ни с чем сравнить, не познаваемо через описанную процедуру противопоставления. Кроме того, утверждение о том, что у самости Истины нет ни подобия, ни ровни, указывает на его приверженность познанию Бога через «очищение» (*танзйх*). Очищение, основываясь на идее о совершенной трансцендентности и неопиcуемости божественной самости, заключается в стремлении очистить ее от всех атрибутов, уподобляющих Бога вещам мира. Подробнее см. [Лукашев 2020: 133–134].

Аналогия

Если бы солнце было в одном положении
[И] его сияние было бы единообразным¹,

95. Никто не знал бы, что это — его сияние,
Не было бы никакого различия между ядром и скорлупой².

Знай, что весь мир — сияние света Истины!
Истина в нем скрыта ввиду [ее предельной] явности³,

Так как свет Истины не переносится и не перемещается⁴,
[А] его самость не получает изменения и замены,

Тебе⁵ кажется, что мир длится сам по себе,
Зиждется благодаря своей самости⁶.

Тому, кто наделен дальнозорким⁷ умом,
Предстоит множество раз [прийти в] смущение.

¹ Шабистари пытается представить Абсолют как солнце. Однако, поскольку ни один предмет эмпирической реальности не способен быть адекватной репрезентацией Истины (см. бейт 90), автор вынужден моделировать идеальный объект. В данном случае это — солнце, неизменное в своем состоянии: оно статично, нет различия между его диском и лучами, оно освещает все с равной силой.

² Между *ядром* и *скорлупой* — между внутренним и внешним; ядро и скорлупа ореха — стандартные метафоры скрытого и явленного. Бейты 94–95 имеют существенное сходство с отрывком из шестой Эннеады Плотина: «Конечно, вы можете сказать, откуда истекает распространяющийся через воздух солнечный свет, можете, потому что видите солнечное тело и замечаете повсюду тот же свет, что и в самом солнце. Этот свет распространяется повсюду тоже не разделяясь, ибо все предметы, воспринимающие его и освещаемые им, вовсе не раздробляют его, а отражают его от себя туда же, откуда он приходит, и притом тем же самым путем, каким приходит. Но будь это видимое солнце силой бестелесной, вы не могли бы видеть, как от него распространяется свет, не могли бы сказать, где его начало, откуда он исходит, ибо это был бы повсюду один и тот же свет, без всякой особой точки, от которой начинается, безо всякого особого начала, из которого истекает» [Плотин 1995: 231–232].

تمثيل

اگر خورشید بر یک حال بودی	شعاع او به یک منوال بودی
ندانستی کسی کاین پرتو اوست	نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل	نیابد ذات او تغییر و تبدیل
تو پنداری جهان خود هست دایم	به ذات خویشتن پیوسته قایم
کسی کاو عقل دوراندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد

³ *Скрыта ввиду предельной явности.* Формулировка парадоксальна, однако ее смысл Шабистари разъясняет далее, в бейтах 101, 121. Свет истины по причине своей интенсивности ослепляет и делает невозможным ее лицезрение при помощи обычных средств. На этот же смысл указывают и комментаторы, например, Дизфулийан, Сабзавари [Сабзавари: 108] и др. Подробнее о том, как у Шабистари связаны истина, явное, скрытое и свет см. [Лукашев 2020: 155–169].

⁴ В бейте использованы термины традиционной астрономии: *naql* «перенос», то есть перенос света Солнца, и *taḥvīl* — перемещение Солнца из одного зодиакального дома в другой, см. [Диххуда, сл. ст. *نقل; تحویل*]. Скрыто сравнение с Солнцем: свет Истины не переносится и не перемещается, подобно свету Солнца, из одного зодиакального дома в другой.

⁵ *Тебе* — имеется в виду «мудрец-философ».

⁶ Данный бейт — парафраз пассажа из «Гемм мудрости» Ибн Араби: «тебе видится, что он (мир. — А. С.) — нечто самодовлеющее, нечто сверх и вне Бога, а это вместе с тем не так» [Смирнов 1993: 103].

⁷ *Дальнозоркий* — также «любопытный», «дерзкий». Лахиджи комментирует, что «дальнозоркий ум» сбивается с пути, ибо он ищет Истину «далеко», а Она, согласно Корану (50:16), ближе к человеку, чем шейная вена.

100. Из-за дальнорзости назойливого ума

Один стал философом¹, другой — [сторонником] «воплощения»².

Разуму не выдержать света того лика (Истины. — А. Л.),
Иди ищи другие глаза, чтобы [созерцать] его!

Оттого, что в глазах у философа двоилось³,
Ему осталось недоступным видение единства Истины.

От слепоты пришло суждение, [построенное] на «уподоблении»⁴,
Постижение, [построенное на] «очищении»⁵, — от одноглазия.

[Учение о] переселении [души] стало ложным неверием⁶
по той причине,
Что оно стало следствием слабости зрения.

105. Подобно слепорожденному, лишен [возможности узреть]

всякое совершенство

[Тот], кто идет путем отступничества⁷.

Воспалены глаза сторонника внешнего [знания]⁸,
Который во внешнем не видит ничего, кроме внешних
проявлений.

¹ Философ — сторонник фалсафы.

² *Сторонник воплощения* — тот, кто верит в то, что Бог мог воплотиться в конкретном человеке. Таким образом, автор указывает на христиан, алавитов и отдельные группы суфиев. В данном бейте Шабистари приводит, на его взгляд, две крайности в трактовке вопроса об отношениях Истины и множественного мира. *Фалāсифа* утверждают полную трансцендентность первоначала по отношению к эмпирической реальности. Сторонники доктрины воплощения же верят, что Истина могла воплотиться в некотором «совершенном человеке».

³ *Двоилось* — букв. '[глаза] были косыми'. Двоение не всегда сопровождает косоглазие, однако комментаторы (Лахиджи, Сарватиан, Дизфулийан) делают акцент именно на этом симптоме офтальмологического недуга. Метафора «косоглазия» нередко используется суфийскими авторами ('Аттар, Руми), чтобы подчеркнуть, что субъект видит два образа вместо одного. Шабистари этим указывает на разделение необходимого и возможного бытия в арабском перипатетизме, в то время как Истина едина и неделима.

⁴ *Уподобление* — объяснение истины, через уподобление ее реалиям мира. Подвергается критике в мусульманской философии и, в частности, у Шабистари за антропоморфизм.

ز دوراندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی
 خرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشمی دگر جوی
 دو چشم فلسفی چون بود احوال ز وحدت دیدن حق شد معطل
 ز نابینایی آمد رأی تشبیه ز يك چشمی است ادراکات تنزیه
 تناسخ زان سبب شد کفر باطل که او از تنگ چشمی گشت حاصل
 چو اکمه بی نصیب از هر کمال است کسی کاو را طریق اعتدال است
 رمد دارد دو چشم اهل ظاهر که از ظاهر نبیند جز مظاهر

⁵ Очищение — отказ от положительных характеристик в дискурсе о Первоначале, очищение Бога от качеств. В коммент. к бейтам 90–93 мы говорили о том, что в том контексте Шабистари высказывается с позиций очищения. Здесь мы видим, что Шабистари говорит о том, что одно лишь очищение малопригодно для познания Истины. Постигание через очищение Шабистари сравнивает с односторонним, поскольку такой односторонний подход утверждает совершенную трансцендентность Бога, но игнорирует его проявление в мире.

⁶ Ложное неверие — ант. 'истинное неверие'. В контексте философских взглядов Шабистари «истинное неверие» синонимично истинной вере (имān), ложное неверие — собственно неверие. Здесь и далее Шабистари играет на семантике араб. куфр — сокрытие. С его точки зрения, неверие заключается в том, что из-за недостатков духовного зрения от людей оказывается скрыта истина единобожия.

⁷ Здесь Шабистари указывает на мутазилитов.

⁸ Сторонник внешнего знания — захирит. Тот, кто ограничивается буквальной трактовкой Корана и не признает толкование та'вйл. Дизфулийан считает это указанием на фалāсифа, Сейyed Садек Гаухарин к захиритам причисляет также и мутакаллимов. Неслучайно и Шабистари в следующем бейте обращается к сторонникам калама [Гавхарин 1376. Т. 2. С. 196–197].

Последователь *калāма*, который лишен [способности]
ко вкушению единства,
Пребывает в темноте из-за тумана подражания¹.

Что бы [они] о Нем ни говорили, больше или меньше,
[Они] [лишь] указали на [недостатки] своего зрения.

Его самость чиста от «сколько», «что» и «как»².
«Превыше» Его положение «того, что говорят [о Нем]»!³

¹ Шабистари критикует мутакаллимов за ограниченность их познания рациональностью и применение метода *тақлїд*, «подражание», то есть беспрекословное следование авторитету.

² Автор утверждает, что божественная самость неопишима качественными характеристиками.

³ Второе полустиише приведено по-арабски. Оно содержит парафраз айата «Хвала Ему, и превыше Он того, что (о нем) говорят, на великую высоту» (Коран 17:43 / пер. И. Ю. Крачковского).

کلامی کاو ندارد ذوق توحید به تاریکی در است از غیم تقلید

در او هرچه بگفتند از کموبیش نشانی داده‌اند از دیده خویش

منزه ذاتش از چند و چه و چون «تعالی شأنه عما یقولون»

ВОПРОС ВТОРОЙ

110. Какая наша мысль является условием Пути,
Почему иногда [она] — послушание, а иногда — грех?

Ответ

Размышление о дарах [божьих]¹ есть условие Пути,
Однако [размышление] о самости Истины есть чистый грех².

Размышление о самости Истины ложно,
Знай, что обрести обретенное — полный абсурд³.

Поскольку знамения осветились самостью⁴,
Самость Ее не проявляется благодаря знамениям⁵.

Весь мир явлен благодаря Ее свету.
Как может Она стать явленной благодаря миру?⁶

115. Не вмещается свет [божественной] самости в проявления⁷,
Ведь сияния Ее мощи — полновластны⁸.

¹ *Дары божьи* — божественные имена, атрибуты и действия [Гавхарин 1376: 14].

² Здесь автор указывает на то, что самость Истины непознаваема, но ее проявления в эмпирической реальности доступны исследованию и, более того, их изучение является необходимым условием для достижения Истины. Это — также указание на хадис «Размышляйте о дарах божьих, но не размышляйте о Боге» [ал-Мунави 1356, 3: 263].

³ По Лахиджи, смысл данного бейта заключается в следующем: человек познает Истину, Бога через познание его творений. Однако эти творения неинаковы Истине. В мире нет ничего иного Богу. Таким образом, поиск Истины как чего-то иного тому, что человек видит в мире, есть абсурдное стремление получить уже имеющееся». Самость же Истины полностью не познаваема, как и общее не выводимо безошибочно из частного. Кроме того, Истина как первоначало превосходит свое творение, что также делает ее рационально не познаваемой.

⁴ *Знамения* — божественные действия, атрибуты и имена, то есть все, благодаря чему Истина проявляется в мире.

سؤال دوم

کدامین فکر ما را شرط راه است چرا که طاعت و گاهی گناه است

جواب

در آلاء فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است

بود در ذات حق اندیشه باطل محال محض دان تحصیل حاصل

چو آیات است روشن گشته از ذات نگردد ذات او روشن به آیات

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

نگنجد نور ذات اندر مظاهر که سبحات جلالش هست قاهر

⁵ В данном бейте речь идет об акте передачи бытия вещам мира как освещении. В наиболее полном и непротиворечивом виде световая онтология представлена в «Мудрости озарения» ас-Сухраварди. Последний стремился уйти от традиционной философской терминологии как чисто умозрительной (в том числе и от термина «бытие») и представил миропорядок как иерархию светов, освещающих друг друга. Впоследствии, преимущественно в работах иранских суфиев, произошло отождествление света и бытия.

⁶ В данном бейте Шабистари пишет о том, что мир сам по себе является возможным, необходимость и, таким образом, бытийность он обретает благодаря Истине, необходимой самой по себе. Таким образом, мир порожден Истиной, но не наоборот.

⁷ Свет самости — само Бытие, Первоначало. В этом качестве оно превосходит сущие вещи (проявления).

⁸ Полновластны — отсылка к аяту «Он полновластен над своими рабами; Он мудр, ведающий» (Коран / пер. Г. С. Саблукова, 6:18).

Освободи разум, пребудь¹ с Истиной,
Ибо глаза летучей мыши не переносят [сияния] солнца².

В том присутствии³, где свет Истины — проводник
[для взыскующего Истины],
Есть ли место для разговоров с Джабраилом?!⁴

Хотя ангел и близок к Престолу,
Он не уместится на стоянке «у меня с Богом»⁵.

Подобно тому, как Ее свет сжигает ангелу крылья,
Он сжигает разум с головы до пят.

120. Свет разума пред самостью светов
Подобен глазам головы [человека] пред диском Солнца⁶.

Когда зримое приближается ко взору,
Взор меркнет, [не в силах] воспринять его⁷.

[Та] чернота, да будет тебе известно, есть свет самости,
Во тьме [скрывается] живая вода⁸.

¹ *Пребудь* — перс. синоним араб. *бақā'*. Таким образом, речь идет о состоянии *бақā'* — пребывания в Боге.

² Более подробно об этом пишет ал-Кинди: «Ибо кто ради познания умопостигаемых предметов хочет представить их себе в образной форме, хотя они вполне отчетливы в разуме, тот оказывается совершенно неспособным их видеть, подобно тому, как глаза летучей мыши не могут в лучах солнца различить вещи, четко и ясно видимые нами» [ал-Кинди 1961: 64].

³ *Присутствие* (досл. «место свидетельства») — то место, где человек находится в присутствии Истины, имеет возможность ее непосредственного лицезрения.

⁴ Шабистари указывает на то, что когда мистик пребывает с Истиной, то есть находится в состоянии *фанā'*, ему не нужен Джабраил, то есть посредник между Истиной и взыскующим ее.

⁵ Начало священного хадиса, часто цитируемого в суфийской литературе, например, в «Маснавй» Руми: «Не вмещается в нас ни один пророк посланный, ни ангел, ни также Дух, уразумейте же!» [Руми 2007: 268]. Данный хадис отсутствует

رها کن عقل را با حق همی‌باش	که تاب خور ندارد چشم خفاش
در آن مشهد که نور حق دلیل است	چه جای گفت‌وگوی جبرئیل است
فرشته گرچه دارد قرب درگاه	نگنجد در مقام «لی مع الله»
چو نور او ملک را پر بسوزد	خرد را جمله پا و سر بسوزد
بود نور خرد در ذات انور	به‌سان چشم سر در چشمه‌ی خور
چو مبصر در بصر نزدیک گردد	بصر ز ادراک او تاریک گردد
سیاهی گر بدانی نور ذات است	به تاریکی درون آب حیات است

в доступной нам сунне, но цитируется в шиитских текстах: «У меня с Богом есть время, куда я не допускаю на ангела приближенного, ни пророка ниспосланного» [Бихар ал-анвар, 79: 243]. Под «пророком ниспосланным» имеется в виду сам Мухаммад, таким образом, в данном хадисе говорится о времени его общения с Богом, куда не допускается даже он сам (пророк Мухаммад).

⁶ *Диск солнца* — досл. 'источник солнца'. Разум также бессилен увидеть самость Бога, как и глаза человека не могут смотреть на солнце.

⁷ Здесь Шабистари приводит метафору зрения для описания познания Истины. Он пишет, что предельное приближение объекта рассмотрения к глазу создает эффект «черноты» (глаз, закрытый пальцем, ничего не видит). Так же, по Шабистари, дело обстоит и с познанием Истины: предельное приближение к ее самости делает невозможными ее положительные характеристики. С этим же связан образ черного света самости.

⁸ В данном бейте Шабистари сравнивает Истину с водой жизни, по преданию найденной пророком Хызром в стране мрака.

Черный [цвет] — не что иное, как затемнитель¹ света взора,
Оставь [попытки] увидеть, ибо здесь нет места видению!²

Какое отношение имеет прах к миру чистоты,
Ведь постижение — это неспособность постичь постижение³.

125. В двух мирах черноликость⁴ с возможным
Никогда не расставалась, «а Бог лучше знает!»⁵

Черноликость в двух мирах, [о] дервиш⁶,
Стала «величайшей чернотой» — ни больше, ни меньше!⁷

Что сказать?! Это — тонкость,
Светлая ночь посреди темного дня⁸...

В этом месте свидетельствования, где [сияют] светы проявления,
Мне есть, что сказать, но молчание — превыше.

¹ *Затемнитель* — досл. 'связывающий'. Чернота, «связывая» зрение, затемняет его. Она не содержится в свете.

² В акте познания Истины человеку открывается действительное положение вещей, где нет различия между познающим и познаваемым, они перестают быть противопоставленными, и видение одного другим становится невозможным.

³ Парафраз высказывания «العجز عن درك الادراك ادراك», приписываемого Абу Бакру. Ал-Мунāвй, комментируя хадис «Кто знает ('арафа), что Бог — его господь, а я — Его посланник, питая в сердце своем уверенность в этом, того Бог защитит от пламени» и раскрывая его смысл (*фā'ида*), пишет: «Правдивейшего (*аф-Ṣиддīк* — эпитет Абу Бакра. — А. С.) спросили: "С помощью чего ты познал ('арафта) своего господя?" Тот ответил: "Я познал моего господя через моего господя ('арафту раббй би раббй)". Его спросили: "А может ли человек Его постичь (йудрику ху)?" Он ответил: "Постигение — это неспособность постичь постижение"» [Ибн Араби 2014].

⁴ *Черноликость* (см. далее бейт 126). В традиции — синоним нечестия: «Затем, когда кожа нечестивцев покрылась чернотой, противопоставлено было тому речение Всевышнего "веселые" (*мустабишра*), а сие есть след [118] радости на коже (*бишра*) их, как и чернота оставила след на коже нечестивцев» (цит. по: [Ибн Араби 1993: 201]). Также и в Коране: «в тот день, когда у одних лица побелеют, у других лица почернеют. "Вы, у которых лица черны, — не вы ли сделали неверными после того, как были верующими? Так вкусите муку за то, что сделали неверными"» (Коран 3:102 / пер. Г. С. Саблукова). Сарватийан соотносит это слово с «ущербностью» ('айб). Подробнее см. о возможности как «дважды недостатке», бейт 481.

⁵ *Бог знает лучше* — формульное выражение, указывающее на неполноту человеческого знания; многократно встречается в Коране в контекстах, где говорится о всеведении Бога, например: «А когда Мы заменяем одно знамение другим, —

سیہ جز قابض نور بصر نیست	نظر بگذار کاین جای نظر نیست
چه نسبت خاک را با عالم پاک	که ادراک است عجز از درک ادراک
سیہ رویی ز ممکن در دو عالم	جدا هرگز نشد و الله اعلم
«سواد الوجهه فی الدارین» درویش	سواد اعظم آمد بی‌کم‌وبیش
چه می‌گویم که هست این نکته باریک	شب روشن میان روز تاریک
در این مشهد که انوار تجلی است	سخن دارم ولی ناگفتن اولی است

ведь Аллах лучше знает, что Он ниспосылает, — они говорят: «Ты — только измыслитель!» Да, большинство их не знает!» (Коран 16:101 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁶ Черноликость в двух мирах. В словаре Диххуда (сл. ст. سواد, рубрика سواد الوجهه فی الدارین) выражение «черноликость в двух мирах» толкуется как «суфийский термин», обозначающий «уничтожение в Боге», когда не остается для человека ни явленного, ни скрытого существования ни в этом мире, ни в том. В этом и заключается истинная нищета. Соотнесение «черноликости» с дервишизмом и нищенством — общее место в персидской поэзии. Пассажи, подобные этому, встречаются у Аттара Нишапури, Камала Худжанди, Абд ар-Рахмана Джами и др.

⁷ Черноликость — «величайшая чернота» — игра слов, построенная на двусмысленности понятия «чернота». С одной стороны, это — характеристика самости Истины, с другой — символ нечестия и ущербности мира возможного. Таким образом, «чернота» есть то общее, что связывает Истину и эмпирическую реальность. Поскольку же чернота есть самость Истины, она имманентна миру множественного (бейт 125). Автор также связывает черноликость, как «ущербность» в смысле «нужды возможного в необходимом начале» с дервишизмом (суфизмом). Нищий (дервиш) чернолик, поскольку «испытывает нужду» в Истине, ищет ее.

⁸ Здесь Шабистари указывает на соотношение внешнего и внутреннего как света и тьмы. «Светлая ночь» — внутренний аспект бытия, «освещаемый» черным светом самости Истины. Темный день — эмпирический мир, с одной стороны, явленный, а с другой — являющийся «покровом» для Истины. Вместе с тем это — также указание на «оборачиваемость» категорий света и тьмы: с одной стороны, свет Истины взаимодействует с тьмой («черноликостью») относительного бытия (бейт 125), а с другой — самость Истины есть тьма, непроницаемая для «света зрения» познающего (бейты 121–124).

Аналогия

Если хочешь узреть диск Солнца¹,
Тебе нужны иные глаза.

130. Поскольку глаза человека² не наделены стойкостью
и выдержкой³,
Сияющее солнце можно наблюдать [только] в воде.

Поскольку [в воде] его блеск уменьшается,
Возможности твоего познания увеличиваются⁴.

Небытие есть зеркало Абсолютного Бытия⁵,
В котором проявляется отражение сияния Истины.

Когда небытие стало противолежащим [Абсолютному] бытию,
В нем тут же было получено некое отражение.

То единство стало явным благодаря этому множеству⁶.
Когда ты повел счет [от] единицы, [она] обернулась
множеством⁷.

¹ *Диск Солнца* — досл. 'источник солнца'.

² *Глаза человека* — букв. 'глаза головы'.

³ *Стойкостью и выдержкой*. *Тāб* имеет также значение "свет". Шабистари, очевидно, играет на полисемии этого слова, стремясь сделать акцент на значении света как средства визуального восприятия. Об этом подробнее см. [Игнатенко 2004: 62–63]. В толковании Шаха Даи приводится разночтение — «стойкостью к свету», то есть глаза не выдерживают сияния света.

⁴ *Досл.* 'В твоём познании состояние/степень увеличивается'. Сарватийан объясняет этот бейт следующим образом: отраженный свет солнца более доступен познанию, чем прямой, следовательно, можно сказать, что субъективно (для субъекта познания) солнце стало «светлее» в смысле «виднее». Шах Даи в том же контексте пишет о том, что состояние отраженности является средством увидеть солнце, однако, с его точки зрения, это состояние может служить средством познания не только в чувственно воспринимаемом мире, но также и в области умозрения. Такое отражение он называет смысловым отражением, подводя читателя таким образом к следующему бейту, где идет речь об отражении бытия в зеркале небытия.

تمثيل

اگر خواهی که بینی چشمه خور تو را حاجت فتد با چشم دیگر
 چو چشم سر ندارد طاقت و تاب توان خورشید تابان دید در آب
 از او چون روشنی کمتر نماید در ادراك تو حالی می‌فزاید
 عدم آیینہ‌ی هستی است مطلق کزو پیداست عکس تابش حق
 عدم چون گشت هستی را مقابل در او عکسی شد اندر حال حاصل
 شد آن وحدت از این کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار

⁵ Данное полустышие допускает и альтернативное прочтение: «Абсолютное небытие есть зеркало бытия». Сарватийан считает оба варианта равно допустимыми. Вероятно, многозначность была сознательно допущена автором. Подробнее о бытии и небытии см.: [Лукашев 2020: 205–224].

⁶ Здесь, как и в бейте 114, Шабистари пишет об отношениях между миром и Богом. В 114-м бейте говорится о невозможности трактовки Истины как явленной благодаря миру. Здесь же — видимое противоречие: автор утверждает, что Единое (Бог) явлено благодаря множественному (миру). В действительности противоречия нет. В 114-м бейте Шабистари пишет о причинно-следственной связи между Богом и миром, утверждает явленность последнего как «порожденность». В бейте 134 же философ пишет о том, что Творец явлен в своем творении, таким образом, последнее — лишь образ Творца.

⁷ Множеством — досл. 'многим'. Здесь Шабистари обращается к единице и множеству чисел как образу отношения онтологического единого ко множеству вещей — мира, образу, известному еще со времен Евклида [Евклид 1949: 9]. Подробнее о Едином и множественном у Шабистари см. [Лукашев 2020: 170–198].

135. Хотя числа имеют началом единицу,
Им, однако же, никогда не будет конца¹.

Поскольку небытие в своей самости было чистым [, как зеркало],
В нем явился скрытый клад.

Прочти хадис «Я был [неведомым] кладом»²,
Чтобы явно узреть скрытую тайну.

Небытие — зеркало, мир — отражение, а человек
Подобен глазу отражения, в котором [отражается]
некто скрытый³.

Ты — глаз отражения, а Он — свет ока,
При помощи ока око узрело око⁴.

140. Мир стал человеком, а человек — миром⁵.
Нет разъяснения яснее этого.

¹ Лахиджи: «По причине того, что единичное едино, [оно есть] начало и источник всех чисел. Проявление этого единого начала [происходит] посредством множественных чисел и становления определенным того начала, что есть Единое... Единица же есть не число, а начало и источник чисел, и все [они] произошли из нее; однако она есть то, что является воплощением всех чисел, а число поистине — принятие во внимание повторения проявления единицы. И если, например, изъять из тысячи единицу, она уже не будет тысячей... И если имеешь разум, пойми, что, кроме Единого, нет [другой] истины».

² Имеется в виду хадис: «Я был кладом неведомым, и полюбілось Мне стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» (цит. по: [Ибн Араби 2014: 330]).

³ Лахиджи: «Человек — глаза того отражения, что есть мир. По причине того, что все видится глазами и посредством глаз вещи проявляются, божественные тайны и истинное познание для человека получают внешнее [проявление], что есть цель устройства мира, благодаря человеку становящегося имеющимся. В человеке же, который — глаза этого отражения, сокрыт некто, то есть тот, кто предстоит зеркалу, а именно Истина. Истиной является зрачок, то есть зрачок того глаза отражения, что есть человек подразумеваемый. От совершенства тонкости тот некто в этих глазах, что есть человек, скрыт и видимым не станет».

⁴ Лахиджи: «...человек — это глаза мира, которые являются отражением существования Истины, а Истина — свет этих очей, то есть зрачок того глаза, что

عدد گرچه یکی دارد بدایت	ولیکن نبودش هرگز نہایت
عدم در ذات خود چون بود صافی	از او با ظاهر آمد گنج مخفی
حدیث «کنت کنزا» را فروخوان	که تا پیدا بینی سر پنهان
عدم آیینہ، عالم عکس و انسان	چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیدہ	به دیدہ دیدہ را دیدہ است دیدہ
جهان انسان و انسان شد جهانی	از این پاکیزہ تر نبود بیانی

есть человек. Итак, [отражение] субъекта, смотрящего в зеркало, по причине того, что зеркало чисто и [находится] напротив него, воспроизводится в зеркале, и образ того отражения, которое представлено в зеркале, подобен образу смотрящего. Все, что присутствует в основном образе, должно необходимо присутствовать и в отраженном образе. Основной образ — зряч, потому и отраженный образ, конечно же, будет зрячим. И, подобно тому, как в глазу смотрящего отпечатывается полный образ отражения, в глазу отражения также отразится полнота образа смотрящего. И, как уже было сказано [выше], видимым он не станет. И тот, запечатленный в глазу отражения, образ есть зрачок глаза отражения, и свет глаза включает его [в себя]. [Образ, запечатленный в глазу отражения] также имеет глаза, и, следовательно, глаза основного образа являются смотрящими на свой собственный отраженный образ. Глаза отражения также в глазах основы наблюдают ту же основу. Таким образом, смысл второго полустипиши заключается в том, что “глазами”, то есть человеком, о котором было сказано выше, что он — “глаз отражения”, “глаз”, то есть “зрачок”, под которым подразумевается Истина и свет, узрел глаз... То есть посредством человека око Истины узрело Истину» (иными словами, Истинный увидел Сам Себя посредством человека).

В издании Муваххиды вторая строка звучит как به دیدہ دیدہ را آن نور دیدہ است («Тот свет видим оком ока»).

⁵ Сабзавари в этом контексте пишет о том, что человек заключает в себе всю полноту мира.

Если посмотришь как следует в корень дела,
Он (свет ока, Истина. — А. Л.) — и видящий, и око, и видимое.

Священный хадис передал этот смысл,
Разъяснил: «Мною он видит и Мною он слышит»¹.

Знай, что весь мир — это зеркало,
В каждой частице [праха] — сотни ярких солнц².

Если правильно посмотришь на каждую его³ частицу,
В ней видны тысячи людей.

145. Если ты рассечешь сердце одной капли,
Из нее явится сто чистых морей⁴.

По [составу] членов [тела] мошка — такая же, как слон.
Под именами [воды] капля [дождя] подобна Нилу⁵.

В сердце каждого семени вошла сотня урожаев,
В сердце одного просяного зернышка вошел [целый] мир⁶.

На крылышке мошки — место души,
В точке глаза⁷ — небеса.

¹ «Мною он видит и Мною он слышит» — речь идет о хадисе «Любимейшим из всего, что бы (ни делал) раб Мой в стремлении приблизиться ко Мне, является для Меня то, что Я вменил ему в обязанность, и будет раб Мой стараться приблизиться ко Мне, делая больше положенного (*навâfil*), пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то стану его слухом, посредством которого он будет слышать, и его зрением, посредством которого он будет видеть, и его рукой, которой он будет хватать, и его ногой, с помощью которой он будет ходить» [Бухари 2003: 797, № 2023 (6502)].

² Частица — сотни ярких солнц — аналог распространенной в суфийской поэзии метафоры «пылинка — солнце» (аналогично отношению «капля — море»). В данном случае речь идет о том, что каждая часть мира является проявлением Абсолюта (сотни ярких солнц).

³ Лахиджи, разъясняя данный бейт, пишет, что прах — самое низкое, что есть в мире. Человек же как микрокосмос — самое возвышенное. Вместе с тем человек создан из праха. Таким образом, прах стал тем, в чем воплощено человечество: низкое дало плоть высокому.

⁴ Число сто в персидской поэзии чаще всего обозначает «несчетное количество», «абсолютное множество». Солнце и море — символизируют Истину, Бога.

چو نیکو بنگری در اصل این کار	هم او بیننده هم دیده است و دیدار
حدیث قدسی این معنی بیان کرد	«و بی بیصر و بی یسمع» عیان کرد
جهان را سر به سر آینه‌ای دان	به هر یک ذره در صد مهر تابان
به هر جزئی از او چون بنگری راست	هزاران آدم اندر وی هویداست
اگر یک قطره را دل برشکافی	برون آید از آن صد بحر صافی
به اعضاء پشه‌ای همچند پیل است	در اسماء قطره‌ای مانند نیل است
دل هر حبه‌ای صد خرمن آمد	جهانی در دل یک ارزن آمد
به پَر پشه‌ای در جای جانی	درون نقطه‌ی چشم آسمانی

Таким образом, автор говорит, что в каждой песчинке и в каждой капле проявляется абсолютная полнота Истины, Бог. Возможна и обратная интерпретация через образ единицы и множества чисел, который Шабистари приводил выше: Единое (в данном случае капля, аналогичная в этом контексте единице) является той частью, которая, многократно повторяясь, образует множество целого (сто морей, аналогичное множеству чисел). Подробнее о части и целом как едином и множественном Шабистари пишет в Ответе на Вопрос 11. Подробнее см. [Лукашев 2020: 299–204].

⁵ Речь идет о том, что и полноводный Нил, и капля дождя являются водой.

⁶ Здесь Шабистари отсылает читателя к концепции творения, которую он излагает в трактате «Очевидная истина...»: первое воплощение — точка/атом, многократно дублируясь, образует линию, далее линии образуют тело и т. д. Таким образом, в этом первом атоме потенциально заключено все многообразие сущего, как и в зерне — урожаи, полученные от его всходов. Подробнее см. [Лукашев 2020: 180].

⁷ *Точка глаза* — зрачок. Воспринимается как зеркало. Соответственно, в нем может отражаться небо. Кроме того, небеса являются образом горного мира. Таким образом, здесь Шабистари снова обращается к содержанию бейта 139.

При той малости, которую представляет собой зерно сердца,
Оно (сердце. — А. Л.) стало обителью Господина обоих миров¹.

150. В нем собраны оба мира².

Иногда оно обернется Иблисом, иногда — Адамом³.

Узри, как все в этом мире смешано!

Ангел — с дивом, и шайтан — с ангелом⁴.

Все со всем взаимо[связано]⁵, подобно семени и плоду.

От праведного [рождается] неверный, и праведный —

от неверного⁶.

В точке состояния⁷ соединился

Весь цикл времени: день, месяц и год⁸.

Безначальность, как и бесконечность, совпали —

[Второе] пришествие Исы и создание Адама⁹.

155. Из каждой точки на этой замкнутой окружности¹⁰

Выводятся¹¹ тысячи форм.

¹ Здесь указывается на сердце как орган мистического познания. О сердце верующего и троне Милостивого см. коммент. к бейту 788.

² *Оба мира*. Илахи Ардабили в своем толковании к поэме указывает на то, что речь идет о мирах тайны и свидетельства, то есть об эмпирическом и сверх-эмпирическом.

³ Иблис считается проявлением «величественных» имен Бога, Адам — «красивых» имен. Лахиджи трактует красивые имена как «побеждающие» (*ğālib*), а «величественные» — как «побежденные» (*mağlūb*). Поскольку и побеждающее, и побежденное не могут одновременно присутствовать в одной вещи (в данном случае — в сердце), в каждый атом времени они сменяют друг друга.

⁴ Иблис (Шайтан) в мусульманской традиции считается одним из ангелов.

⁵ *Все со всем взаимо[связано]* — досл. 'все вместе со всем'.

⁶ Дизфулийан, комментируя данный бейт, говорит о том, что потомком пророка Нуха (библ. Ной) был проклятый им Канаан (библ. Ханаан), а потомком Канаана стал пророк Ибрахим (библ. Авраам). Подробнее о том, как Шабистари понимает веру и неверие, см. [Лукашев 2020: 254–273].

بدان خردی که آمد حبه دل	خداوند دو عالم راست منزل
در او در جمع گشته هر دو عالم	گهی ابلیس گردد گاه آدم
بین عالم به هم بر هم سرشته	ملك در دیو و شیطان در فرشته
همه با هم به هم چون دانه و بر	ز مؤمن کافر و مؤمن ز کافر
به هم جمع آمده در نقطه‌ی حال	همه دور زمان روز و مه و سال
ازل عین ابد افتاده با هم	نزول عیسی و ایجاد آدم
ز هریک نقطه زین دور مسلسل	هزاران شکل می‌گردد مشکل

⁷ В точке состояния. Дизфулийан, ссылаясь на общепринятую в суфийских кругах терминологию, толкует «точку состояния» как божественное присутствие. Возможен также перевод «в точке настоящего момента...».

⁸ По версии Дизфулийана, речь идет о том, что в момент божественного присутствия мистик открывается видение бытия вне границ эмпирической реальности, существующей в пространственно-временных координатах.

⁹ В данном бейте приводится метафора, иллюстрирующая содержание предыдущего бейта о вневременности Истины. Создание Адама — начало человеческой истории. Второе пришествие Исы (Иисуса Христа) ознаменует собой конец света. Таким образом, для вечного божественного вневременного бытия в этих событиях нет хронологической разнесенности, для мистика также они «совпадают в точке настоящего момента [познания-становления Истиной]».

¹⁰ Замкнутая окружность. В логике переводится как «порочный круг» (см. коммент. к бейту 88). В данном случае, в соответствии с комментариями Лахиджи, Дизфулийана и др., имеется в виду замкнутая система ступеней сущих, где первая ступень — Всеобщий разум — сочетается с последней — человеком.

¹¹ Выводятся — букв. «оформляются».

Из каждой отдельной точки получилась кружащаяся окружность,
Она [Есть] и центр, и [точка], идущая по кругу¹.

Если [хотя бы] одну частицу уберешь с [ее] места,
Придет в расстройство весь мир целиком².

Все [частицы блуждают] в смятении, и никакая часть в них
Не преступила предел возможного!³

Воплощение сделало узником всякую из них⁴,
Потерявшую из-за [своей] частности надежду на целое⁵.

160. Ты скажешь — [они] постоянно в движении и [при этом]
в узилище,
Что они всегда пребывают между разоблачением и облачением⁶.
- Все — в движении и постоянно в покое.
Ничто не обнаруживает ни начала, ни конца.

¹ В бейтах 155–156 говорится о космологической модели, представленной в виде системы окружностей. Их центром является Истина, она же проявляется в каждой точке, находящейся на окружности. Показательно, что Плотин в своих Эннеадах также описывает соотношение множественного мира и Единого как отношения окружности и центральной точки. Однако Плотин никогда не отождествлял центральную точку с точками окружности, настаивая на трансцендентности первой. Для Шабистари же важно показать, что не существует бытия, кроме Единого, и, таким образом, нет разницы между центральной точкой и точками окружности. Подробнее этот бейт рассмотрен и проиллюстрирован в [Лукашев 2020: 185–190].

² Целиком — досл. 'с ног до головы'. Этот бейт также отсылает нас к кораническому тексту: «Солнце течет к назначенному месту: таково распоряжение Сильного, Знающего. Луне Мы разграничили становища: так что она делается напоследок как согнувшаяся старая ветвь пальмы. Ни солнцу нельзя настигнуть луну, ни ночи опередить день: то и другая движется по своему круговому пути» (Коран 36:38–40 / пер. Г. С. Саблукова). Таким образом, нарушение «распоряжения Сильного, Знающего» приведет в расстройство все мироздание.

³ В данном бейте Шабистари вновь обращается к миру как частному, фрагментарному в противовес абсолютной полноте Истины. Хотя он и критикует перипатетическое деление бытия на необходимое и возможное за то, что *фалāсифа* пытаются познавать необходимое посредством возможного (что невозможно ввиду их принципиальной различности), сам автор поэмы использует понятие «возможное» для противопоставления мира необходимому началу. Важно понимать, что для Шабистари это деление (на необходимое и возможное) носит не субстан-

هم او مرکز هم او در دور ساير	ز هر يك نقطه دورى گشته داير
خلل يابد همه عالم سراپاى	اگر يك ذره را برگيرى از جاى
برون ننهاده پاى از حدّ امكان	همه سرگشته و يك جزو ايشان
به جزئيت ز كلّى گشته مأیوس	تعين هر يكى را كرده محبوس
كه پيوسته ميان خلع و لبس‌اند	تو گويى دائماً در سير و حبس‌اند
نه آغاز يكى پيدا نه انجام	همه در جنبش و دايم در آرام

циальный характер, а умозраительный. Истинно есть лишь единое, которое он называет необходимым (и в этом смысле необходимость оказывается тождественной бытийности). Все возможное — номинально и является лишь именами, отсылающими к истинному Единому, подобно тому, как отражение в зеркале не является отдельной субстанцией, а представляет собой лишь образ того, кто находится напротив. Далее пойдет рассуждение с точки зрения частности мира: какие выводы можно сделать из видения бытия множественным? Показателем того, что эта позиция не разделяется самим Шабистари, являются слова «ты скажешь» в бейте 160, которыми автор указывает на то, что это — не его позиция.

⁴ Каждая вещь находится в узилище места, определенного ей в миропорядке.

⁵ Вещи эмпирического мира, хотя и являются порождением Единой Истины, в своей самости — небытийны и не могут самостоятельно преодолеть «пропасть» между эмпирическим и сверхэмпирическим, не могут соединиться с породившей их Истиной. Это доступно только человеку и лишь с божественного «соизволения».

⁶ *Между разоблачением и облачением* — все вещи небытийны сами по себе, но в каждый атом времени получают бытие, облакаясь в материю, и теряют его, возвращаясь в небытие. «Между разоблачением и облачением» — аллюзия на Коран: «Да — они в сомнении (лабс) о новом творении» (Коран 50:15 / пер. И. Ю. Крачковского). لبس с чтением либс означает «одеяние, облачение». Именно в этом значении оно используется в контексте бейта. Однако вышеописанное нельзя считать истинным положением вещей, поскольку единое неизменно, об этом Шабистари пишет в бейте 11. Неслучайно он начинает бейт словами «ты скажешь». Это — видимость двойственности универсума.

Все непрестанно ощущают свою самость
И проходят путь оттуда до самого чертога¹.

Скрыта за покровом каждой пылинки
Питающая душу красота лика Возлюбленного².

Правило 1

Ты слышал все [возможные] речи о мире³,
Давай, скажи, что из мира ты видел!

165. Что ты узнал про форму и смысл⁴,
Что есть мир, каков дольний мир?

Скажи, что есть Симург⁵ и гора Каф?⁶
Что есть рай, ад и «преграды»?⁷

Каков тот мир, который не явлен,
Где один день равен году здешнего [мира]⁸.

¹ Самость здесь отсылает к скрытому миропорядка, что есть Истина, следовательно, через свою самость все обретают путь к божественному чертогу.

² Аллюзия на Коран: «Пред Богом и Восток и Запад: куда бы не обратились вы, везде лице Божие; потому что Бог всеобъемлющий, знающий» (Коран 2:112 / пер. Г. С. Саблукова).

³ Возможен также перевод: «Все, что ты слышал о мире, — высказанности». В таком случае данное полуступище в контексте системы взглядов Шабистари можно понимать как указание на ложность знаний человека о мире.

⁴ В бейтах 164–165 создается видимость того, что Шабистари разрушает привычные оппозиции: «высказанность — смысл» и «форма — материя». Высказанность (речи) в бейте 164 у него оказывается без пары (вместо этого он противопоставляет звуковое и зрительное восприятие), а в бейте 165 он противопоставляет форму и смысл, хотя смыслу как раз должна быть противопоставлена высказанность. Причина того, что форма и высказанность оказываются взаимозаменяемыми, заключается в том, что сами пары «высказанность — смысл» и «форма — материя» взаимно тождественны в контексте системы взглядов Шабистари. Подробнее см.: [Лукашев 2020: 155–169].

⁵ Происхождение образа птицы Симург исследователи прослеживают до VI в. до н. э., обнаруживая ее изображения на скифском оружии [Бертельс 1997: 172].

همه از ذات خود پیوسته آگاه و زانجا راه برده تا به درگاه

به زیر پرده‌ی هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان

قاعده (1)

تو از عالم همه لفظی شنیدی بیا برگو که از عالم چه دیدی

چه دانستی ز صورت یا ز معنی چه باشد آخرت چون است دنیی

بگو سیمرغ و کوه قاف چنبود بهشت و دوزخ و اعراف چنبود

کدام است آن جهان کاو نیست پیدا که یک روزش بود یک سال اینجا

В зороастрийской литературе Симургом (Сенмурв) называется птица, живущая на «всеисцеляющем древе со многими семенами» [Чунакова 2004: 200]. Ее целебный дар служил богатырям из «Шахнаме». В суфийской литературе Симург связывается с Абсолютом. Подробнее см. [Федорова 2015].

⁶ Упоминания горы Каф обнаруживаются еще в зороастрийской литературе [Бундахишн 1997: 277–278]. Там Каф — лишь одна из многих гор, ничем особенно не примечательная. В средневековой персидской поэзии это уже мифическая гора, окружающая мироздание, «край света». За ней находится обитель птицы Симург. К этому месту было устремлено паломничество птиц в поэме Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» (XII в.), во многом повлиявшей на творчество Шабистари. Возможно, представление о том, что гора Каф окружает мироздание, связано с тем, что «каф» — это также и название одной из букв арабского алфавита (ق), представляющей собой малую окружность, вписанную в большую окружность. Таким образом, форма данной буквы может ассоциироваться с горой, окружающей мир.

⁷ *Преграды* — то, что разделяет рай и ад. В Коране о них говорится в одной суре (Коран 7:46–48).

⁸ О несообразности времени дольного и горного миров речь идет в Коране и хадисах. Например: «Ангелы и Дух (Джибриль) восходят к Нему в течение дня, равного пятидесяти тысячам лет» (Коран 70:4 / пер. Э. Кулиева).

Мир — не то же самое, что ты увидел¹,
Разве ты не слышал «... тем, чего не видите»?²

Давай, покажи, который [из городов] — Джабулька?
Как называется мир, [где] город Джабульса?³

170. Задумайся о востоках с западами⁴,
Ведь в этом мире их не больше, чем по одному.

От Ибн Аббаса⁵ хадис «столько же...»⁶
Услышь, затем вникни в себя!

Ты спишь, а это видение [твое] — воображение⁷.
Все, что ты увидел при его посредстве, — образ.

В утро [Дня] сбора⁸, когда ты [наконец] проснешься,
Узнаешь, что все то — воображение и мнение.

Когда поднимется завеса⁹ [двойственности] с косых глаз¹⁰,
Будут заменены земля и небо¹¹.

¹ Дизфулийан трактует данное полустигиие следующим образом: «мир (джа-хāн) не ограничивается миром (‘āлам) свидетельства (шахāдат) и чувственно воспринимаемого».

² В данном бейте содержится указание на айаты Корана: «Клянусь тем, что видите, И тем, чего не видите» (Коран 69:38–39 / пер. Г. С. Саблукова). Шабистари говорит о том, что универсум не исчерпывается ни своим «внутренним» (интеллигильным), ни своим «внешним» (сенсильным) измерениями.

³ Джабулька и Джабульса — мистические города, находящиеся на крайних точках Востока и Запада соответственно. Они также служат метонимией последних. По преданию, имеющемуся в шиитской традиции, из одного из этих городов должен явиться двенадцатый имам Махди, что, впрочем, очевидно, означает, что Махди явится где-то от Востока до Запада, то есть в любой точке мира.

⁴ О востоках с западами — аллюзия на Коран: «Клянусь господом востоков и западов» (Коран 70:40 / пер. Г. С. Саблукова). Употребление Востока и Запада во множественном числе связано здесь с представлением о множественности миров: «Бог, который сотворил семь небес и столько же земель» (Коран 65:12 / пер. Г. С. Саблукова). В каждой из земель есть свой Восток и свой Запад. Эти миры Лахиджи характеризует как чувственно невоспринимаемые.

⁵ Ибн Аббас — родоначальник коранической экзегезы. Двоюродный брат пророка Мухаммада.

همین نبود جهان آخر که دیدی	نه «ما لا تبصرون» آخر شنیدی
بیا بنما که جابلقا کدام است	جهان شهر جابلسا چه نام است
مشارق یا مغارب را بیندیش	چو این عالم ندارد از یکی بیش
بیان «مئلهن» از ابن عباس	شنو پس خویشتن را نیک بشناس
تو در خوابی و این دیدن خیال است	هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است
به صبح حشر چون گردی تو بیدار	بدانی کان همه وهم است و پندار
چو برخیزد حجاب از چشم احوال	زمین و آسمان گردد مبدل

⁶ «Столько же» — имеется в виду аят, упомянутый в прим. 4: «Бог, который сотворил семь небес и столько же (مئلهن) земель» (Коран 65:12 / пер. Г. С. Саблукова). Этот аят цитируется в хадисе, в число передатчиков которого входил Ибн Аббас. Ал-Хаким ан-Нисабури так передает его: «Он сказал: “Бог, который сотворил семь небес и столько же земель”, Он сказал: “Семь земель, а в каждой земле — такой же пророк, как у вас. Адам — как ваш Адам, Ной — как ваш Ной, Авраам — как ваш Авраам, Иисус — как ваш Иисус”» [Нисабури 1990, 2: 535]. Представление о делении обитаемого мира на семь частей обнаруживается уже в зороастрийских текстах [Бундахишн 1997: 276–277].

⁷ Смысл данного бейта связан с предыдущими двумя: наш мир — один из многих, а эти многие миры не только тождественны нашему, но и не воспринимаются нашими органами чувств, а посему кажутся иллюзорными. Наш же мир, тождественный каждому из других миров, также иллюзорен.

⁸ *Сбор* — день сбора людей на последний Суд, одно из названий Судного дня.

⁹ *Завеса*. В изданиях Лахиджи, Сарватийана Муджахида / Кийани — воображение (*хайāl*).

¹⁰ *Косой* — см. бейт 102 и коммент. к нему.

¹¹ Аллюзия на Коран: «В тот день, когда земля заменится другою землею, а также и небеса другими небесами, они явятся пред Богом, единым, все покоряющим» (Коран 14:49 / пер. Г. С. Саблукова).

175. Когда видимое воочию Солнце¹ покажет тебе лик,
Не останется света Венеры, Луны и Солнца².

Стоит одному лучу Его упасть на гранит —
Тот разорвется на куски, как разноцветная шерсть³.

Знай, сейчас — [время], когда ты можешь действовать,
[Ведь] Когда не сможешь — что толку, даже знай ты
[, что делать]?!⁴

Что я толкую рассказ о мире сердца —
Тебе, повесившему голову и [увязшему] ногами в глине!⁵

Мир принадлежит тебе, а ты остался неимущим.
Видел ли кто когда-нибудь кого-то обездоленной тебя?

180. Подобно узникам, ты сидишь в одном и том же месте.
Рукой немощи [ты] сковал свои ноги!⁶

Сидя, подобно женщинам, на улице злосчастия,
Не насытишься [никак] своим невежеством⁷.

Храбрецы [этого] мира залиты кровью,
Ты [же], спрятав голову, [и] ноги не высунешь наружу!⁸

Что ты понял про эту «веру старух»⁹,
Коли считаешь невежество дозволенным для себя?!

¹ Видимое воочию Солнце — Лахиджи: «Солнце мира» (*хурийд-и джахан*).

² Аллюзия на Коран: «Когда солнце обовьется мраком, Когда звезды померкнут; ...Тогда душа узнает, что заготовила она себе» (Коран 81:1–14 / пер. Г. С. Саблукова). Видимое воочию Солнце — Истина.

³ «Разноцветная шерсть» — аллюзия на аят: «Это день, в который... Горы будут как шерсть расщипанная» (Коран 101:3–4 / пер. Г. С. Саблукова).

⁴ В данном бейте речь идет о необходимости познания Истины до «Судного дня», когда уже невозможно будет воспользоваться имеющимся знанием.

⁵ [Увяз] ногами в глине — имеется в виду человеческая плоть (человек был сотворен из глины). Шабистари говорит о бессилии человека и его связанности плотью.

⁶ Лахиджи, объясняя бейт, утверждает, что речь идет о том, кто сидит, как заключенный, на стоянке слепого подражания, природы и душевных страстей и не может освободиться для того, чтобы отправится в путешествие к Истине.

چو خورشید عیان بنمایدت چهر	نماند نور ناهید و مه و مهر
فتد يك تاب از او بر سنگ‌خاره	شود چون پشم رنگین پاره پاره
بدان اکنون که کردن می‌توانی	چو نتوانی چه سود آنکه که دانی
چه می‌گویم حدیث عالم دل	تو را سر در نشیب و پای در گل
جهان آن تو و تو مانده عاجز	ز تو محروم‌تر کس دید هرگز
چو محبوسان به يك منزل نشسته	به دست عجز پای خویش بسته
نشستن چون زنان در کوی ادبیر	نمی‌گردد ز جهل خویشان سیر
دلیران جهان آغشته در خون	تو سر پوشیده نهی پای بیرون
چه کردی فهم از این دین العجائز	که بر خود جهل می‌داری تو جائز

⁷ Эпохой «невежества» в исламской культуре традиционно называется доисламский, языческий период арабской истории. Таким образом, автор говорит здесь в первую очередь о духовном невежестве как незнании божественного единства.

⁸ *Спрятав голову* — Дизфулийан объясняет как аллегория страха и бессилия. Возможен также другой перевод данного словосочетания — «покрыв голову», в этом случае мы увидим в данном бейте развитие метафоры женственности из предыдущего бейта: человек, не стремящийся к поиску Истины, «подобен женщинам на улице злосчастья», он даже укрылся чадрой, из под которой боится и ногу высунуть.

⁹ *Вера старух* — аллюзия на хадис «Для вас — вера старух» ('*алайкум бидйн ал-'аджā'из*). Абу ал-Фадл ал-Ираки, приводя этот хадис, указывает на то, что он недостоверен, но весьма популярен в народе [Ираки 1415: 745]. Его смысл заключается в том, что люди Писания строги (*шаддада*) к себе, поэтому и Бог строг по отношению к ним. У мусульман же должна быть такая вера, которую могут соблюдать и немощные старухи.

Ведь женщины ущербны разумом и верой¹,
Разве мужчины выбирают их путь?!

185. Если ты — мужчина, выйди наружу и оглядись²,
Преодолей все то, что встает перед тобой!³

Не отдыхай ни днем, ни ночью⁴ на стоянках,
Не становись известным⁵ как спутник верблюдов!

Как друг [Бога], иди, взыскуй Истину
Обрати ночь в день, а день — в ночь!⁶

Звезды с месяцем и величайшее [по свету] солнце
Суть ощущение, воображение и разум светов⁷.

Отврати [свое] лицо от всего этого, о путник,
Беспрестанно повторяй: «Не люблю закатывающихся»!⁸

190. Или, подобно Моисею, [сыну] Имрана, по этому пути
Иди, чтобы услышать: «Воистину я, я — Аллах!»⁹

¹ Аллюзия на хадис: «они[женщины] ущербны разумом и верой». Ущербность их разума объясняется тем, что свидетельство женщины приравнивается к половине свидетельства мужчины, а ущербность веры — тем, что во время менструации женщины не постятся и не молятся [ал-Бухари 1418, 3: 141]. Хадис встречается также в Сахихе Ибн Хаббана [Ибн Хаббан 1414, 8: 115].

² Оглядись. Шах Даи: «отправься в путь» (сафар кун).

³ Все то, что встает перед тобой — множественные проявления, закрывающие Единое.

⁴ Ни днем, ни ночью — в изданиях Лахиджи и Сарватийана — «ни на минуту» (йик заман).

⁵ Не становись известным — Дизфулийан, объясняя этот бейт, пишет о том, что путник, подобно влюбленному, должен непрестанно стремиться к Возлюбленному, не давая себе никакого отдыха, не обращая внимания ни на стоянки, ни на верблюдов, ни на спутников. Однако более вероятным кажется вариант полустышения, который приводят другие комментаторы — например, Лахиджи, Сарватийан: «Не останавливайся из-за спутников и верблюдов» مشو موقوف همراه و راحل (аналогичный выбор сделан англоязычными переводчиками поэмы (Уинфилд, Дарр)).

⁶ Друг — намек на прозвание пророка Ибрахима «Друг Бога». Путь поиска истины, которым шел Ибрахим, описан в Коране: «Когда покрыла его ночь,

زنان چون ناقصان عقل و دین اند کجا مردان ره ایشان گزینند
 اگر مردی برون آی و نظر کن هر آنچ آید به پیشت زان گذر کن
 میاسا روز و شب اندر مراحل مشو معروف همراه رواحل
 خلیل آسا برو حق را طلب کن شبی را روز و روزی را به شب کن
 ستاره با مه و خورشید اکبر بود حس و خیال و عقل انور
 بگردان زین همه ای راهرو روی همیشه «لا احب الاقلین» گوی
 و یا چون موسی عمران در این راه برو تا بشنوی «اَئی انا الله»

он увидел звезду; он сказал: это Господь мой! Но когда она закатилась, то он сказал: не люблю закатывающихся. Потом, когда увидел он восходящую луну, сказал: это Господь мой! А когда она закатилась, он сказал: да, если бы Господь мой не руководил меня, то я был бы в числе людей блуждающих. Когда же он увидел восходящее солнце, сказал: вот Господь мой; этот самый великий! Но когда и оно закатилось, он сказал: народ мой! Я чист от тех, кого вы признаёте соучастниками Богу. Обращаю лице мое к Тому, кто сотворил небеса и землю, пребывая усердным Ему поклонником; я не из числа многобожников» (Коран 6:76-79 / пер. Г. С. Саблукова).

⁷ Лахиджи, а вслед за ним и другие комментаторы, в частности Сарватийан, объясняя этот бейт, указывают на то, что звезды в традиции являются метафорой чувственного познания, луна — интуитивного, а солнце — рационального. Показательно, что рациональное познание занимает здесь главенствующее положение по отношению к первым двум. Однако и оно подвергается критике, поскольку противоречит принципу познания-становления-Истиной.

⁸ Не люблю закатывающихся — цитата из Корана (6:76), см. прим. к бейту 187.

⁹ Воистину я, я — Аллах — имеется в виду аят «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: «Моисей! Я — Бог, Господь миров»» (Коран 28:30 / пер. Г. С. Саблукова).

Пока перед тобой остается гора [твоего] бытия¹,
 Звуком высказанности «дай мне посмотреть...» [будет]
 «ты Меня не увидишь...»².

Истина — янтарь³, твоя самость — солома,
 Если бы не было горы «тыйности», каким бы [легким] был путь!⁴

Если [божественное] проявление достигнет горы [твоего] бытия,
 [Твое] бытие станет в [своей] низости подобным дорожной пыли.

В один миг оно превратит нищего в шаха,
 В один миг выдаст гору соломинке⁵.

195. Отправься за Господином [Мухаммадом]
 в «ночное путешествие»⁶,
 Узри с восхищением все великие знамения!

¹ Гора [твоего] бытия. Шах Даи: «гора уничтожимого бытия» (*кух-и хаст-и фāнй*).

² Звук — Лахиджи: «ответ». Высказанность (*лафз*) предполагает некое звучание, здесь речь идет о ситуации, когда высказанность «Дай мне посмотреть» звучит как «Ты Меня не увидишь». Это демонстрирует всю невозможность увидеть Истину для того, кто мнит свое бытие отдельным от Абсолютного бытия, мнит себя чем-то иным по отношению к нему. В этой ситуации он даже не может обратиться «Дай мне посмотреть». В комментарии Лахиджи выбран вариант «ответ», то есть обращение осуществляется, но ответ на него — «Ты Меня не увидишь». Эти слова — цитаты коранических аятов: «И когда пришел Муса к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: «Господи! Дай мне посмотреть на Тебя». Он сказал: «Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь»» (Коран 7:143 / пер. И. Ю. Крачковского).

³ Янтарь — *досл.* 'похититель соломы'. Такое название связано с его способностью электризоваться и притягивать мелкие предметы, такие как, например, солома.

⁴ Смысл бейта заключается в том, что человеческая самость стремится к Истине, и лишь «тыйность», то есть восприятие человеком себя как чего-то иного по отношению к Истине, является преградой для их соединения. О стремлении

صدای لفظ «ارنی»، «لن ترانی» است	تو را تا کوه هستی پیش باقی است
اگر کوه تویی نبود چه راه است	حقیقت کهربا ذات تو کاه است
شود چون خاک ره هستی ز پستی	تجلی گر رسد بر کوه هستی
به یک لحظه دهد کوهی به کاهی	گدایی را کند یک لحظه شاهی
تفرج کن همه آیات کبری	برو اندر پی خواجه به اسرا

человеческой природы к Истине Шабистари неоднократно говорит в различных местах поэмы, см., напр., бейты 162 и 496.

⁵ *Выдаст гору саломинке* — Божественное величие явит себя человеческой самости, и та обратится в прах; намек на эпизод коранического рассказа о Мусе (см. прим. к бейту 191), «[...] А когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах» (Коран 7:139 (143)/пер. И. Ю. Крачковского). Большинство классических толкований (Шах Даи, Турка, Илахи, Лахиджи) приводят другое чтение первого полустишия: گدائی گردد از یک جذبه شاهی: «От одного [мгновенного божественного] притяжения нищий становится шахом».

⁶ К «ночному путешествию» — то есть к вознесению, подобному вознесению Мухаммада (*ми'рāдж*); аллюзия на одноименную суру Корана (*ал-исрā'*), начинающуюся словами: «Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений. Поистине, Он — всеслышащий, всевидящий!» (Коран 17:1 / пер. И. Ю. Крачковского). Тема вознесения (*ми'рāдж*) была весьма популярна в суфийской среде и, видимо, оказала существенное влияние на литературу с сюжетом духовного путешествия. Примерами таких произведений являются *ми'рāдж-нāма* Ибн Сины [Ибн Сина 1312], «Книга *ми'рāджа*» Ибн Араби [Ибн Араби 1977], «Путешествие рабов [божьих] обратно к истоку» Санаи, «Язык птиц» Аттара [Аттар 1378] и др.

Выйди из дома матери Хани¹,
Произнеси целиком хадис «Кто увидел меня...»!²

Преодолей *кāф* сокровища обоих миров³,
Поселись на *кāфе* близости в «два лука»⁴.

[Тогда] Истина даст тебе все, что пожелаешь,
Покажет тебе все вещи как они [есть]⁵.

Правило 2

Для того, чья душа [озарена] божественным проявлением⁶,
Все мироздание — Книга Всевышней Истины⁷.

¹ *Мать Хани* — дочь Абу Талиба. По преданию, Мухаммад совершил *ми'рāдж* из ее дома. Таким образом, автор здесь предлагает читателю повторить *ми'рāдж* пророка (его вознесение, описанное в 53-й суре Корана).

² *Кто увидел меня* — аллюзия на хадис: «Кому я привиделся, тот видит меня воистину». Имеется также перевод данного хадиса, выполненный В. А. Ниршом: «Передают со слов Абу Са'ида ал-Худри, да будет доволен им Аллах, что он слышал, как пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: "Увидевший меня во сне увидит истину, ибо шайтан не (может) представать в моем образе"» [ал-Бухари 2003: 818, № 2085 (6997)].

³ Полустиише вмещает два смысла, основанные на двух значениях *кāф* — название буквы арабского алфавита (ك) и «трещина», «расщелина» (от *кāфтан* «рыть, копать»). Буква *кāф* как первая буква слов *кавн* «бытие, тварный мир» и *кавнайн* «оба мира» является общепринятым поэтическим намеком на бытие, тварность (Муин 1375, сл. ст. ۳ — كاف), а *кāф* в значении 'расщелина' здесь является указанием на отделенность тварей от их Творца. *Сокровище обоих миров* — в издании Дизфулийана گنج کونین; тогда (при чтении *гандж*) имеется в виду человек; представление о человеке как о сокровище отражено, например, в персидской газели, приписываемой Мансуру Халладжу: «Что такое оба мира (*кавнайн*)? Это тело, а вы — священная душа, // Мир (*'āлам*) подобен талисману, а вы — сокровище вечности (*гандж бақā*)» [Халладж дурдж. Газель № 80. Бейт 5]. Чтение *гондж*, при котором выражение означает «объем обоих миров», представляется менее вероятным. В издании Уинфилда дано (*кондж-и кавнайн*) с соответствующим переводом «уголок (закоулок) обоих миров» (the corner of both worlds); *кондж* — также «горбун; складка, морщина», а при чтении *кандж* — «огромный», *кāф-и кандж-и кавнайн* можно понять и как «*кāф* складки обоих миров» (тогда мироздание уподобляется букве ك, как бы «сложенной» по форме), а *кāф-и*

برون آی از سرای ام هانی بگو مطلق حدیث «من رآنی»

گذاری کن ز کاف گنج کونین نشین در قاف قرب قاب قوسین

دهد حق مر تو را هرچه تو خواهی نمایندت همه اشیا کما هی

قاعده (2)

به نزد آنکه جاناش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

кандж-и кавнайн — как «огромный кāф обоих миров». Однако при любом чтении кандж или кавнайн игра на двух значениях кāф сохраняется, полустиише содержит призыв к человеку «оставь позади разделенность миров (в соответствии с толкованием Турка имеются в виду миры возможного и необходимого; по Лахиджи — миры формы (сұрат) и смысла (ма'нй) / свидетельства (шахāдат) и тайны (ғайб))».

⁴ Два лука — аллюзия на аят Корана, повествующий о ми'рādже пророка Мухаммада: «Он (Бог. — А. Л.) был от него на расстоянии двух луков, или еще ближе». (Коран 53:9 / пер. Г. С. Саблукова). О букве кāф см. разъяснения к бейту 4. Кроме того, скопление во втором полустиише слов, начинающихся с буквы қāф, может служить намеком на гору Каф. См. коммент. к бейту 166.

⁵ Как они [есть] — аллюзия на хадис: «...отрешение от мирского является признаком света сердца. Озарив его (человека. — А. Л.) сердце, он достигает его (человека. — А. Л.) речи, и он не ошибается в своих речах, и искусны дела его, поскольку он видит вещи как они [есть]» [Калабази 1993: 36]. Таким образом, если божественный свет озарил человеческое сердце, он видит мир глазами Бога, то есть таким, каков мир есть.

⁶ [Озарена] божественным проявлением (таджаллй) — Лахиджи, комментируя данный бейт, делает акцент на «проявлении» божества, Сарватийан — на «озарении» божественным светом. Слово таджаллй допускает оба варианта перевода. Однако мы, основываясь на принципе единообразия перевода, выбираем перевод «проявление», имея в виду, что само понятие «проявление» в традиции неразрывно связано со светом. В контексте проявления Бога в человеческом сердце эти понятия — почти синонимы.

⁷ Книга Всевышей Истины — Истина здесь тождественна Богу, таким образом, имеется в виду книга Всевышнего Бога — одно из наименований Корана, письменной форме которого здесь и далее уподобляется книга мироздания.

200. Акциденция — огласовки, субстанция подобна буквам¹.
Ступени² [творения] подобны знакам остановки³.

Каждый из миров подобен отдельной суре в ней,
Один в ней — [как] сура «Открывающая [книгу]»,
а другой — [как] сура «Очищение».

Ее первым аятом стал Всеобщий разум,
Который появился в ней [первым], как буква «б» «басмалы»⁴.

Второй явилась Всеобщая душа — «айат Света»⁵,
Ибо от избытка света она стала как светильник.

Третьим аятом в ней (книге мироздания. — А. Л.)
стал «трон» Милосердного,
Четвертым читай «айат [подножия] престола»⁶.

205. После него [явились] небесные тела,
В которых — сура семи стихов⁷.

¹ Для описания соотношения субстанции и акциденции автор прибегает к метафоре, заимствованной из арабского словообразования. Упрощенно она может быть представлена как взаимодействие трехбуквенного корня, который не является самостоятельной лексической единицей, но представляет собой своеобразную основу лексической парадигмы как множества лексем, объединенных общей коннотацией (она как раз и содержится в корне), и огласовок словоизменения, которые по принципу трансфиксации заставляют корень принять форму законченной лексической единицы.

² *Ступени* — также виды, классы. Имеются в виду различные классы сущих, от Всеобщего разума до человека.

³ *Знаки остановки (āyāt wuḥūf)* — знаки, регламентирующие остановки, которые делает чтец при чтении Корана.

⁴ *Басмала* — «Во имя Бога...», слова, которыми начинается первый аят первой суры Корана: «Во имя Бога, Милостивого, Милосердного».

⁵ *Айат Света* — так называют аят Корана: «Бог есть свет небес и земли. Свет Его подобен светильнику в стене: светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд блистает как звезда. В нем горит благословенное дерево, — маслина, какой нет ни на востоке, ни на западе; елей в нём загорается почти без прикосно-

عرض اعراب و جوهر چون حروف است	مراتب همچو آیات وقوف است
از او هر عالمی چون سوره‌ای خاص	یکی ز او فاتحه و ان دیگر اخلاص
نخستین آیتش عقل کل آمد	که در وی همچو باء بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور	که چون مصباح شد از غایت نور
سیم آیت در او شد عرش رحمان	چهارم آیت الکرسی همی‌خوان
پس از وی جرم‌های آسمانی است	که در وی سبع المثانی است

вения к нему огня. Свет к свету! Бог ведет к своему свету, кого хочет. Бог вразумляет людей сравнениями. Бог всеведущ» (Коран 24:35 / пер. Г. С. Саблукова).

⁶ «Трон» — по мнению Уинфилда, речь об аяте «Поистине, Господь Ваш — Аллах, который создал небеса и землю в шесть дней, а потом утвердился на троне»; о «троне» в контексте творения мироздания упоминается в целом ряде аятов. «Аят престола» — указывается на следующий аят Корана: «...Престол Его обширнее небес и земли» (Коран 2:256 (255) / пер. Г. С. Саблукова). Сарватийан трактует *курсий* как «подножие трона», Саблуков переводит это слово как престол, Крачковский — как трон. Следуя за персидским комментатором, мы выбираем вариант «подножие престола», чтобы подчеркнуть традиционную иерархию понятий: *'ари* — это «небо небес», находящееся за пределами мироздания (Диххуда, сл. ст. *عرش*), а *курсий* — восьмое, высшее небо, сфера неподвижных звезд. Смысл бейта: в-третьих и в-четвертых в Книгу мироздания были «вписаны» эмпирей и сфера неподвижных звезд.

⁷ «Сура семи стихов», также «семь повторяемых» — первая сура Корана, состоящая из семи аятов. В данном бейте следующий этап творения, когда, согласно мусульманской космологии, были созданы семь небес, соотнесен с семью стихами первой суры Корана — *фātiḥа*.

Взгляни теперь на тела элементов,
Все как один — ясные айаты!¹

Потом из элементов² возникают тела трех порожденных³ —
[Их столько], что эти айаты⁴ невозможно сосчитать.

В конце была ниспослана их душа,
Ведь, наконец, [сурой] «Люди» запечатан Коран⁵.

Правило размышления о горизонтах [небес]

Не становись узником темницы природ⁶,
Выйди и взгляни на творения!

210. Размышляй о творении небес,
Покуда не обретишь хвалу Истины в знамениях⁷.

¹ *Айаты* — досл. 'знамения'. В данном *мисрā* обнаруживается игра слов, связанная с полисемией слова «айат». Автор говорит о том, что четыре элемента: вода, воздух, огонь и земля — суть знамения Истины. Поскольку же вселенная соотносена автором с Кораном, то элементы находят свое соответствие среди айатов Божественной Книги.

² *Из элементов*. У Лахиджи — «из них», что позволяет предположить, что 'унсур здесь употреблено в единственном числе, но в собирательном значении «элементы». Это очевидно также и в силу того, что все сущее не возникает лишь из одного элемента.

³ *Трех порожденных*. Под тремя порожденными подразумеваются царства растений, животных и минералов.

⁴ *Айаты* — здесь также и в значении «знамения», представители упомянутых «трех порожденных», то есть все многообразие вещей мира.

⁵ *Их душа (нафс-и ишāн)* — душа «трех царств». Здесь человечество представлено как «душа» тварного мира. Ср. в издании Уинфилда (с. 13 перс. текста), дан вариант «душа человека» (*нафс-и инсāн*). Тот же вариант — в издании Муджахида / Кияни. *Мисрā* указывает на последнюю суру Корана («Люди», № 114). Таким образом, творение человеческой души завершает миротворение, как и сура «Люди» завершает Коран.

نظر کن باز در جرم عناصر که هریک آیتی هستند باهر

پس از عنصر بود جرم سه مولود که نتوان کردن این آیات معدود

به آخر گشت نازل نفس ایشان که بر ناس آمد آخر ختم قرآن

قاعدة الفكر في الآفاق

مشو محبوس زندان طبایع برون آی و نظر کن در صنایع

تفکر کن تو در خلق سماوات که تا ممدوح حق گردی در آیات

⁶ В изданиях Лахиджи и Сарватийана — «Не становись узником столпов и природ». Имеются в виду материальные природы, в первую очередь — элементы.

⁷ Смысл второго полустишия: покуда не станешь одним из тех, кому Истина дарует знамения. Обыграны оба значения *āyāt* — «знамения» и «стихи Корана»; в ряде аятов Корана говорится о том, что Бог вознаграждает «людей размышляющих» способностью узреть в мироздании и, в частности, в сотворении небес, Его знамения. «Размышляющие» как бы «похвалены» Богом в тех аятах Корана, где сказано, что именно им дарованы знамения. Сарватийан соотносит данный бейт со следующим кораническим аятом: «В самом деле, чему подобна здешняя жизнь? Она подобна воде, которую низводим Мы с неба, и которой питаются земные растения, какие едят люди и скот. В то время как земля наденет на себя свои красивые уборы, нарядится в них, и обитатели ее думают, что они делают это с нею, — в течение какой либо ночи или дня приходит к ней Наше повеление, и она делается как бы пожатою, так что будто она и не была вчера так богатою. Так ясно указываем Мы знамения людям размышляющим» (Коран 10:25 / пер. Г. С. Саблукова), а также с другими аятами, например: «В сотворении небес и земли, в смене ночи и дня, есть знамения для обладающих рассудительностью, для тех, которые вспоминают Бога, стоя, сидя, лёжа, и размышляют о сотворении небес и земли: "Господи наш! Ты сотворил это не напрасно; хвала Тебе!"» (Коран 3:187–188 / пер. Г. С. Саблукова).

Узри разом, как сам величайший трон
Охватил¹ оба мира.

Почему назвали его «Трон Милостивого»?
Как он соотносен с человеческим сердцем?²

Почему они оба находятся в движении,
Не успокаиваются ни на мгновение?

Может быть, сердце — центр обширного престола,
Так что оно подобно точке, а он — охватывающей [ее]
окружности?³

215. Приблизительно за сутки обходит
Трон вокруг тебя⁴, о дервиш!⁵

Благодаря ему находятся в движении сферические тела.
Почему они закружились? Вглядишься разок хорошенько!

От Востока к Западу, подобно водяному колесу,
Они постоянно вращаются без пищи и сна.

¹ Охватывающий — также «окружающий»; «величайший трон» — в мусульманской космологии «небо небес», девятая небесная сфера. Показательно, что единство образуется здесь за счет инкорпорирующего объединения миров в Боге. В философии Ибн Араби, например, напротив, единство осуществляется благодаря третьей вещи, объединяющей миры по принципу «перешейка», *барзах*, не включающего в себя объединяемые элементы.

² Об этой соотношенности говорится в следующих аятах Корана: «Истинно, он откровение Господа миров: Верный дух свыше низвел его на сердце твое, чтобы ты был проповедником» (Коран 26:192-194 / пер. Г. С. Саблукова). Комментируя данный бейт, Дизфулийан приводит ссылку на пророческий хадис «Сердце верующего — трон Милостивого» (подробнее об этом хадисе см. коммент. к бейту 788). На основании этого хадиса устанавливается связь между человеком и именем «Милостивый». Дизфулийан пишет о том, что имя «Милостивый» является интегральным именем, представляющим собой совокупность всех остальных имен,

چگونه شد محیط هر دو عالم	بین يك ره كه تا خود عرش اعظم
چه نسبت دارد او با قلب انسان	چرا کردند نامش عرش رحمان
که يك لحظه نمی گیرند آرام	چرا در جنبش اند این هر دو مادام
که این چون نقطه وان دور محیط است	مگر دل مرکز عرش بسیط است
سرایای تو عرش ای مرد درویش	برآید در شبانروزی کم و بیش
چرا گشتند يك ره نيك بنگر	از او در جنبش اجسام مدور
همی گردند دایم بی خور و خواب	ز مشرق تا به مغرب همچو دولاب

Соответственно и человек, соотносимый в этом хадисе с именем «Милостивый», оказывается проявлением всей совокупности божественных имен.

³ О сердце верующего и престоле см. подробнее коммент. к бейту 788. В данном случае сердце верующего и престол соотносятся с точкой и окружностью, как причина и следствие. Движение престола следует за движением сердца верующего, находящегося в руках Всевышнего. В этой связи Дизфулийан приводит другой хадис о том, что «Сердца рабов [божьих] — меж пальцев Милостивого». Эти «пальцы» комментатор называет «Величественный» (*Джа-лāl*) и «Прекрасный» (*Джамāl*), соотнося их таким образом с Величественными и Прекрасными именами.

⁴ *Вокруг тебя* — досл. 'тебя с головы до ног'.

⁵ Сарватийан описывает это движение (восхождение) как «обхождение вокруг», на манер того, как его совершают мусульмане вокруг Каабы. Таким образом Шабистари соотносит движение трона с суточным циклом.

Каждые сутки это величайшее колесо¹
Описывает полный круг вокруг мира.

И благодаря ему таким же образом другие небесные сферы
Вращаются внутри [этого] колеса.

220. Однако в [направлении], противоположном вращению
колеса атласа²,
Вращаются эти восемь «дугообразных»³.

Уравнивающее⁴ [разнонаправленные вращения] —
подножие Престола, наделенное башнями [зодиака],
В нем нет ни несогласия, ни щелей.

Овен с Тельцом, Близнецами и Раком
Подвешены на нем, как и Лев с Колосом⁵.

Потом — Весы, Скорпион, за [ними] — Лук (Стрелец. — А. Л.),
Там обозначены [и] Козерог, Ведро (Водолей. — А. Л.), и Рыбы.

Неподвижных звезд — одна тысяча двадцать четыре,
Они имеют свои стоянки на подножии Престола.

225. Седьмое небо охраняет Сатурн⁶,
Шестое [небо] — дом и место Юпитера.

¹ Колесо — традиционный поэтический образ для обозначения небосвода или в узком смысле — крайняя всеохватывающая небесная сфера.

² Колесо атласа — Величайший Трон, небо небес, девятое небо. Атлас — гладкая блестящая ткань, также — гладкая серебряная монета (дирхем), на которой нет чеканки; согласно средневековым словарям, девятое небо назвали атласом потому, что на нем нет «чеканки» звезд, см. (Диххуда, сл. ст. اطلس).

³ Восемь «дугообразных» — восемь небесных сфер, расположенных ниже «колеса атласа».

⁴ Уравнивающее — намек на термин (му'аддил ан-нахър) «меридиан», большой круг небесной сферы, проходящий через полюса (зенит и надир). Речь здесь идет о восьмой небесной сфере, на которой располагаются зодиакальные дома. Далее Шабистари воспроизводит птолемеевскую модель мироздания. см. Рис. 1.

⁵ Колос — персидское название созвездия Девы.

⁶ Здесь — игра слов: «охраняющий», «охранник» — поэтический образ Сатурна. Таким образом, слова *pāsiḇān* и *kiyḡān* здесь синонимы.

به هر روز و شبی این چرخ اعظم کند دور تمامی گرد عالم
وز او افلاك ديگر هم بر آن سان به چرخ اندر همی باشند گردان
ولی برعکس دور چرخ اطلس همی گردند این هشت مقوس
معدل کرسی ذات البروج است که او را نه تفاوت نه فروج است
حمل با ثور و با جوزا و خرچنگ بر او بر همچو شیر و خوشه آونگ
دگر میزان و عقرب پس کمان است ز جدی و دلو و حوت آنجا نشان است
ثوابت يك هزار و بیست و چارند که بر کرسی مقام خویش دارند
به هفتم چرخ کیوان پاسبان است ششم برجیس را جای و مکان است

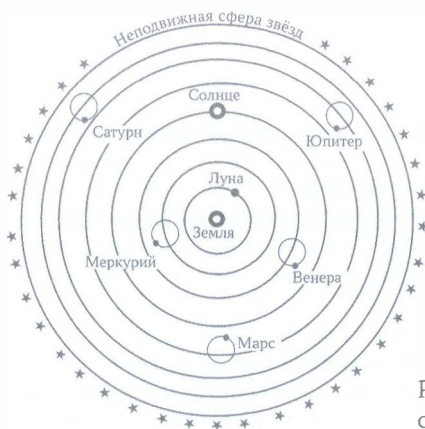


Рис. 1. Гелиоцентрическая система Птолемея

Пятое небо — место Марса,
Четвертое — украшающего мир Солнца.

Третье — Венеры, второе — место Меркурия,
Луна вошла в ближайшую небесную сферу.

Для Сатурна — Козерог и Водолей, Юпитер же
В [созвездиях] Стрельца и Рыб устроил конец и начало¹.

Овен со Скорпионом стали местом Марса²,
Лев стал «местом успокоения» для Солнца³.

230. Так же, как Венера⁴ сделала [своим] углом⁵ [созвездия]
Тельца и Весов,
Меркурий отправился [жить] в [созвездия] Близнецов и Девы⁶.

Луна признала Рака родственным себе⁷,
Хвост [Дракона] стал подобен голове — она предпочла
один [из двух] узлов⁸.

Луна миновала двадцать восемь стоянок —
Тогда она стала противостоящей Солнцу⁹.

¹ Созвездия Козерог и Водолей стали зодиакальными домами Сатурна, а Стрелец и Рыбы — Юпитера.

² Марс входит в дома Овна и Скорпиона.

³ *Местом успокоения* — домом. Лахиджи предлагает вариант «местом и успокоением». Солнце входит в дом Льва.

⁴ Венера входит в дом Тельца и Весов.

⁵ *Угол* — жилище, дом.

⁶ Меркурий входит в дома Близнецов и Девы.

⁷ Луна избрала зодиакальное созвездие Рака своим домом.

⁸ *Хвост [Дракона] стал подобен голове* — орбита Луны (лунный Дракон) пересеклась с эклипкой в двух точках и оказалась разделенной на две полусферы,

بود پنجم	فلک مریخ را جای	چهارم	آفتاب	عالم‌آرای
سیم زهره	دوم جای عطارد	قمر بر چرخ	دنیا گشت	وارد
زحل را جدی و دلو و مشتری باز	به قوس و حوت کرد انجام و آغاز			
حمل با عقرب آمد جای بهرام	اسد خورشید را شد جای آرام			
چو زهره ثور و میزان ساخت گوشه	عطارد رفت در جوزا و خوشه			
قمر خرچنگ را هم جنس خود دید	دنب چون رأس شد يك عقده بگزید			
قمر را بیست و هشت منزل	شود با آفتاب آنکه مقابل			

северную, которая в традиционной астрономии называется головой Дракона, и южную, именуемую хвостом Дракона. Точки пересечения — это «узлы» лунного Дракона, Северный лунный узел отмечает переход Луны из южной полусферы в северную, Южный — наоборот. *Предпочла один [из двух] узлов* — когда Луна оказывается в соединении с Южным узлом, она являет себя полностью, наступает полнолуние.

⁹ Речь идет о наступлении полнолуния. Цикл луны составляет примерно двадцать восемь дней, в каждый из которых она перемещается на следующую «стоянку» (или в «дом»). Полнолуние наступает, когда Солнце, Земля и Луна находятся примерно на одной линии, то есть Солнце находится в оппозиции к Луне.

Потом она становится подобной старой ветви¹,
По предопределению Сильного, ибо Он — Знающий².

Если совершенный человек хорошенько задумается,
Все, что он скажет³: «Это не впустую»⁴.

235. Слова Истины [ясно] гласят,
Что считать [это] ложью — от маловерия⁵.

Бытие мошки содержит абсолютную мудрость⁶,
[Разве] нет ее в бытии Меркурия и Марса?

Но ведь, если посмотришь в корень этого дела,
Увидишь небо под властью Могуущественного⁷.

Поскольку звездочет обделен верой,
Он говорит, что воздействие — от чуждой формы⁸.

Разве же он не видит — это голубое колесо⁹
Подчинено¹⁰ приказу и управлению Истины.

¹ *Старая ветвь* — аллюзия на Коран: «Луне Мы разграничили становища: так что она делается напоследок как согнувшаяся старая ветвь пальмы» (Коран 36:39 / пер. Г. С. Саблукова).

² Во втором полустииши — указание на коранический аят: «Он производит утренний рассвет, установил ночь для покоя, а солнце и луну для разчисления времени. Таково предопределение Сильного, Знающего» (Коран 6:96 / пер. Г. С. Саблукова). Подобная космология приводится в пехлевийском тексте «Бундахишн»: «Как он говорит, сначала он создал (небесный) свод, а на нем укрепил звезды созвездий, а именно этих двенадцати: Овна, Тельца, Близнецов, Рака, Льва, Девы, Весов, Скорпиона, Стрельца, Козерога, Водолея и Рыб, которые при сотворении были поделены по двадцати семи (лунным) домам, названия которых: Падасавар, Пеш-Парвиз, Парвиз, Пас (Парвиз), Ахуксар, Баху, Рашнават, Тришак, Азарак, Нахв, Мийан, Апатум, Мушта, Стар, Хусрав, Срув, Вар, Дил, Драфш, Вананд, Дит, Йог, Мулук, Беш, Катаксар, Катак-Майан, Катак. И (Ормаздом) определены места для всех материальных творений» [Бундахишн 1997: 268]. Для нас здесь особенно интересно то, что поименованы все двадцать семь лунных домов (так же, как и в доисламской иранской и индийской космологии, в то время как у мусульманских астрономов — двадцать восемь лунных домов). Кроме того, «определенность» места каждого творения в миропорядке — идея, аналогичная той, что многократно высказывается Шабистари с опорой на Коран в разных местах поэмы, напр., в бейтах 159, 233, 249 и др.

پس از وی همچو عرجون قدیم است ز تقدیر عزیزی کاو علیم است
 اگر در فکر گردد مرد کامل هر آینه که گوید نیست باطل
 اگر در فکر گردد مرد کامل که باطل دیدن از ضعف یقین است
 وجود پشه دارد حکمت تام که نبود در وجود تیر و بهرام
 ولی چون بنگری در اصل این کار فلک را بینی اندر حکم جبار
 منجم چون ز ایمان بی نصیب است اثر گوید که از شکل غریب است
 نمی بیند مگر این چرخ اخضر ز امر و حکم حق گشته مسخر

³ Турка, Лахиджи и др. приводят вариант: «Если в размышлениях станешь совершенным человеком, // Ты непременно скажешь: “Это не пустую”».

⁴ *Это не пустую* — досл. ‘это не ложь’. Имеются в виду слова Корана: «Мы сотворили небо, землю и то, что есть между ними, не по пустому, как думают неверные; горе неверным в адском огне!» (Коран 38:27 / пер. Г. С. Саблукова).

⁵ *Маловерие* — досл. ‘слабость непоколебимой уверенности’; подробнее о термине «непоколебимая уверенность» см. коммент. к бейту 356.

⁶ *Абсолютную мудрость*. У Лахиджи и Сарватийана — «знание, о незрелый» (*хикмат ай хām*). Аллюзия к «Поистине, Аллах не смущается приводить некоей притчей комара и то, что больше этого» (Коран 2:26 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁷ Использование здесь имени “Могущественный” неслучайно и указывает на приверженность Шабистари джабризму.

⁸ *Воздействие* — воздействие, которое планеты, по мнению астрологов, способны самостоятельно оказывать на судьбы людей. Астролог считает устройство космоса чем-то внешним по отношению к Истине, некоей самостоятельной формой.

⁹ *Колесо* — небосвод.

¹⁰ Данное полустушие — аллюзия на коранические аяты: «И подчинил вам (Аллах. — А. Л.) солнце и луну труждающимися, и подчинил вам ночь и день» (Коран 14:37(33) / пер. И. Ю. Крачковского), «Уже ли вы не рассматривали того, что Бог подчинил вам все, что есть на небесах и что на земле?» (Коран 31:19 / пер. Г. С. Саблукова).

Аналогия

240. Ты говоришь, что эти вращающиеся небеса
День и ночь — в движении, подобно кругу гончара.

При помощи его каждое мгновение Правосудный Мудрец¹
Из воды и глины² творит новый сосуд.

Все, что [существует] в пространстве и во времени,
[Сделано] одним мастером и [вышло] из одной мастерской.

Если все небесные тела — совершенные жители³,
Почему каждое мгновение они — в ущербе и трудностях?⁴

Все они по месту, [орбите] движения, цвету и форме
Почему, в конце концов, обрели различное состояние?

245. Почему они иногда в перигее, а иногда — в апогее?
Почему иногда в одиночку, [а] иногда — парой?⁵

Отчего, в конце концов, сердце небосвода наполнилось огнем?⁶
От страсти к кому он — в треволнениях?

¹ Правосудный Мудрец (*dānā-и dāvar*) — Диххуда объясняет *dāvar* как «знаток права». Возможен вариант *dāvur* — «вращающий», то есть, по контексту — тот, кто вращает гончарный круг, гончар. На этот смысл косвенно указывает Лахиджи, когда, поясняя слово *dāvar*, он цитирует аят «...в каждый день он за каким-либо делом» (Коран 55:29 / пер. Г. С. Саблукова). Лахиджи объясняет таким образом это «дело» как творение Богом нового сосуда из воды и глины — любого живого существа. Сарватийан, комментируя тот же бейт, напрямую называет его гончаром (*kūzagar*).

² *Вода и глина* — субстанции, из которых был сотворен человек. Подробнее см. коммент. к бейту 584.

³ *Совершенные жители*. Очевидно, полемика с язычниками (древними греками), считавшими небесные тела намного совершеннее человека и других обитателей подлунного мира. Основное значение — население, жители, люди. Лахиджи, поясняя данное место, говорит о том, что планеты обладают совершенством, находясь в домах (отсюда — жители), и как совершенные люди (тоже — *ахл*) должны обладать выбором, быть независимыми и никем не управляемыми.

تمثيل

تو گویی هست این افلاك دوار به گردش روز و شب چون چرخ فخار
از او هر لحظه‌ای دانای داور ز آب و گل کند يك ظرف دیگر
هر آنچه در مکان و در زمان است ز يك استاد وز يك کارخانه است
کواکب گر همه اهل کمال‌اند چرا هر لحظه در نقص و وبال‌اند
همه در جای و سیر و لون و اشکال چرا گشتند آخر مختلف حال
چرا گه در حضيض و گه در اوج‌اند گهی تنها فتاده گاه زوج‌اند
دل چرخ از چه شد آخر پر آتش ز شوق کیست او اندر کشاکش

⁴ *Ущерб и трудности* — астрономические термины, «ущерб» — убывание свечения, «трудности» — приход планеты в зодиакальный дом, противостоящий «родному», то есть максимальное удаление от «дома» (например, Солнце в Водолее); о небесных светилах и их нестабильности сказано в кораническом айте «Когда покрыла его ночь, он увидел звезду; он сказал: это Господь мой! Но когда она закатилась, то он сказал: не люблю закатывающихся. Потом, когда увидел он восходящую луну, сказал: это Господь мой! А когда она закатилась, он сказал: да, если бы Господь мой не руководил меня, то я был бы в числе людей блуждающих. Когда же он увидел восходящее солнце, сказал: вот Господь мой; этот самый великий! Но когда и оно закатилось, он сказал: народ мой! Я чист от тех кого вы признаёте соучастниками Богу» (Коран 6:76–78 / пер. Г. С. Саблукова).

⁵ «*Парой*» и «*в одиночку*» Лахиджи поясняет как соединение двух небесных тел в одном созвездии и удаление их друг от друга.

⁶ *Сердце небосвода наполнилось огнем* — отсылка к сфере огня (один из четырех элементов).

Все звезды кружат по нему смиренно¹,
То восходя, то закатываясь.

Элементы: воздух, огонь, вода, и земля —
Заняли свое место под небесами².

Каждая вещь постоянно находится на своем месте³,
Так что ни на йоту⁴ не ступит ни вперед, ни назад.

250. Четыре противоположные [стихии]⁵ по природе и расположениям
Соединились — никто [такого] никогда не видел!

[Хотя] каждый [из элементов] противоречит⁶ [остальным]
по самости и форме,
Они стали одной вещью по приказу необходимости⁷.

Из них сделались трое порожденных:
Минералы, затем — растения, затем — животные,

Первичная материя⁸, заложенная в них,
По-суфийски очищена от формы⁹.

Все по приказу, повелению и правосудию [Всевышнего] Судии¹⁰
Стоят смиренно и покорны [Его воле].

¹ Смиренно — букв. 'пешими'.

² Имеются в виду классы сущего, где элементы следуют за небесными сферами.

³ На своем месте — Сарватийан, Лахиджи, Муджахид / Кияни, Муваххид — дар марказ-и хвйш, что также может быть переведено как «на своем месте».

⁴ Ни на йоту — досл. 'ни на [мельчайшую] частицу'.

⁵ Четыре противоположные [стихии] — четыре элемента: огонь, вода, воздух и земля. Огонь противоположен воде, воздух — земле.

⁶ Противоречит — принципиальным образом отличается.

⁷ Многозначность понятия «необходимость» отмечалась уже Аристотелем [Аристотель 2002: 154, 391]. В исламской философии ряд значений из аристотелевского определения терминологически разведен. В частности, использованное здесь слово *дарурат* (в отличие от *ваджиб* — как того, без чего ничто не может

همه انجم بر او گردان پیاده	گاهی بالا و گه شیب افزاده
عناصر باد و آب و آتش و خاک	گرفته جای خود را زیر افلاك
ملازم هر یکی در منزل خویش	که ننهند پای يك ذره پس و پیش
چهار اضداد در طبع و مراکز	به هم جمع آمده کس دیده هرگز
مخالف هر یکی در ذات و صورت	شده يك چیز از حکم ضرورت
موالید سه گانه گشت از ایشان	جماد آنگه نبات آنگاه حیوان
هیولی را نهاده در میانه	ز صورت گشته صافی صوفیانه
همه از حکم و امر و داد داور	به جان استاده و گشته مسخر

существовать) означает необходимость как неизбежность и близко к аристотелевскому пониманию необходимости как насилия/принуждения.

⁸ *Первичная материя* — (от греч. *hyle*). Встречается в данном значении уже у Аристотеля. В качестве примера он приводит огонь как возможный первоэлемент [Аристотель 1976: 244].

⁹ *По-суфийски очищена от формы* — форма акцидентальна по отношению к материи, таким образом, вещества, вступая друг с другом во взаимодействия, теряют свою самость, превращаясь в нечто иное, первичная же материя стабильна и присутствует во всех вещах. Подобно этому суфий теряет свое «я», сливаясь с Истиной, присутствующей во всем, подобно первоматерии.

¹⁰ Содержание «приказа» и «повеления» Лахиджи усматривает в Коране: «Господь твой повелел поклоняться только Ему одному» (Коран 17:23 / пер. Г. С. Саблукова).

255. Минералы от Его гнева¹ пали во прах,
Травы по милости [Его] стоят прямо².

У животных — преданное и искреннее стремление³
К сохранению вида, рода и особей.

Все установились⁴ по приказу Судии,
День и ночь стали просителями у Него.

Правило размышления о душе

Хорошенько взгляни разок на свою основу⁵ —
Ведь для [твоей] матери [твой] отец стал также и матерью⁶.

Узри в себе мир как противолежащий!⁷
Все то, что пришло в конце, узри стоящим впереди!⁸

260. В конце явился образ Адама⁹,
Нахлебниками его самости стали оба мира¹⁰.

¹ Гнев — Сарватийан объясняет это слово через перс. *чйргй* 'победа, отвага' и соотносит с божественным величием (*джалал*).

² Прямо — букв. 'на ногах'.

³ Стремление — в издании Сарватийана — виды (*фурӯ*) — досл. 'ветви', ант. 'основа' (*асл*).

⁴ Установились — закрепились [Диххуда, сл. ст. *اقرار*] в мире каждый на своем месте.

⁵ «Основу» Лахиджи здесь трактует как Всеобщий разум. Турка трактует основу вещи как ее «утвержденную воплощенность».

⁶ Лахиджи, а вслед за ним и Илахи Ардабили, трактует отца и мать как Всеобщий разум и Всеобщую душу соответственно. Таким образом, основа, тождественная Всеобщему разуму, о которой говорится в первом полустииши, стала для матери (Всеобщей души) отцом, но также Всеобщий разум может считаться и матерью, в силу того, что Всеобщая душа из него эманурует, и он оказывается порождающим Всеобщую душу.

Турка трактует отца и мать как божественные имена и утвержденные воплощенности соответственно. Нам такая трактовка не кажется заслуживающей доверия ввиду того, что сам Шабистари ни в «Цветнике тайны», ни в других работах не использует в этом контексте термин «утвержденные воплощенности».

جماد از قهر بر خاک اوفتاده نبات از مهر بر پای ایستاده
نزوع جانور از صدق و اخلاص پی ابقای نوع و جنس و اشخاص
همه بر حکم داور داده اقرار مر او را روز و شب گشته طلبکار

قاعدة الفکری فی الأنفس

به اصل خویش یکره نیک بنگر که مادر را پدر شد باز مادر
جهان را سر به سر در خویش می بین هر آنچ آید در آخر پیش می بین
در آخر گشت پیدا نقش آدم طفیل ذات او شد هر دو عالم

⁷ Противолежачий — досл. 'голова к голове'. Диххуда объясняет это слово через *barābar* «противоположный». Комментаторы (Дизфулийан, Ардабили) в этом контексте говорят о человеке как зеркале, в котором отражается совокупность божественных имен и атрибутов. В этом отношении он подобен миру, который также, в соответствии с позицией Шабистари, является отражением божественной самости (см. бейты 138–140).

⁸ Комментаторы (Лахиджи, Сарватийан) поясняют, что человек был сотворен последним, но, поскольку его сутью является универсальный разум, в божественном замысле он предшествовал всему остальному творению.

⁹ Лахиджи — «душа Адама» (*нафс-и Адам*). Адам является последним творением, но, несмотря на это, превосходит оба мира по своему значению.

¹⁰ *Нахлебник* — имя Туфайл стало нарицательным обозначением «незваного гостя», кормящегося остатками с чужого стола, поскольку так, по преданию, звали одного араба из племени Амайя, который прославился подобным поведением. В персидской поэзии слово также приобрело значение «средство, способ достижения цели» — Уинфилд переводит полустишие как «The two worlds were a means to his production») [Wienfield 1880: 27]. Сарватийан, комментируя данный бейт, говорит о нужде, которую оба мира испытывают по отношению к человеку как смыслу своего существования.

Разве не целевая причина¹ в конце
Становится явленной благодаря своей самости?!²

Темнота и невежество противостоят свету,
Однако они — место явления самих проявлений³.

По причине того, что задняя сторона зеркала темна,
Другая [сторона] показывает в отражении лицо человека⁴.

Сияние солнца с четвертого неба⁵
Не отразится иначе, как от поверхности земли.

265. Ты стал отражением Того, кому поклонялись ангелы,
Оттого тебе ангелы и поклонились⁶.

У тебя душа каждого тела⁷,
И она связана с тобой веревкой⁸.

¹ *Целевая причина* — причина существования вещи, как, например, процесс сидения — целевая причина для существования стула. В данном бейте под «целевой причиной» подразумевается человек как причина существования мира.

² Дизфулийан, комментируя данный бейт, пишет о том, что самость человека заключается в том, чтобы человек был целевой причиной творения мироздания. Кроме того, важно помнить, что когда Шабистари говорит о человеке как о «целевой причине», имеется в виду человек в божественном замысле, хронологически предшествовавший творению. Он не завершает миротворение, ибо далее следует проявление божественного замысла, когда являются все вещи и человек в их числе.

³ *Темнота и невежество* — намек на коранический аят: «Небесам, земле, горам Мы предлагали залог веры, но они отказались принять его, устрашились его; а человек принял его, потому что он дерзок, безрассуден (также «темен, невежественен». — А. Л.)» (Коран 33:72 / пер. Г. С. Саблукова). В данном бейте Шабистари обращается к ишракитской риторике, описывая мир как взаимодействие света и тьмы. Показательно при этом, что Шабистари и Сухраварди придают тьме разный статус. Для Сухраварди «Тьма не представляет собой ничто позитивное; она, иначе говоря, не представляет собой нечто. Тьма — это просто слабость света, это — тот факт, что более сильный свет озаряет более слабый» [Смирнов 2011: 26]. Лахиджи, объясняя данный бейт, говорит о том, что несмотря на то, что тьма — противоположность света, человек, являющийся в соответствии с кораническим аятом «темным и невежественным», оказывается тем, в чем является свет Истины. В этом смысле он оказывается своеобразным зеркалом, которое

نه آخر علت غایی در آخر همی‌گردد به ذات خویش ظاهر
 ظلومی و جهولی ضد نورند و لیکن مظهر عین ظهورند
 چو پشت آینه باشد مکدر نماید روی شخص از عکس دیگر
 شعاع آفتاب از چارم افلاک نگردد منعکس جز از سر خاک
 تو بودی عکس معبود ملایک از آن گشتی تو مسجود ملایک
 بود از هر تنی پیش تو جانی وزان در بسته با تو ریسمانی

благодаря тому, что его задняя сторона черна, играет роль зеркала, в котором отражается Истина (в противном случае он был бы подобен прозрачному стеклу).

⁴ В отражении лицо человека (изд. Дизфулийана, Муджахиды / Кияни) — Лахиджи, Сарватийан, Муваххид — «в [отражении] лица — лицо человека». В данной метафоре человек представлен как зеркало, отражающее Бога, — с одной стороны он затемнен небытием, чтобы другой стороной отражать истинное Бытие. Таким образом обосновывается наличие тьмы и невежества в человеке.

⁵ В соответствии с птолемеевской космологией, на которой основывались средневековые мусульманские представления о космосе, солнце находилось на сфере четвертого неба.

⁶ Здесь — аллюзия на коранический рассказ о поклонении ангелов Адаму: «И поклонились ангелы все полностью» (Коран 15:30 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁷ Илахи Ардабили, комментируя данный бейт, пишет о том, что все сущие являются проявлением истинности человека, и в этом смысле их души в его распоряжении. Дизфулийан в этом контексте говорит о том, что душа любой вещи заключается в ее имени, а в распоряжение человека имени, а следовательно, и души поступили, когда Всевышний научил Адама всем именам (Коран, 2:31).

⁸ Верека — возможно, намек на «вервь Аллаха», неоднократно упомянутую в Коране, см., напр., (Коран 3:103). Данный бейт отсылает нас к идее человека как такового, в наибольшей степени реализующегося в совершенном человеке. Человек является «душой мира», и, подобно тому, как душа связана с телом, человек связан со всеми остальными существами [Лахиджи 1371: 173].

Оттого они подчинились твоему приказу¹,
 Что душа каждого [существа] в тебе сокрыта.

Ты — суть мира, поэтому ты — посредине.
 Познай себя, ибо ты — душа мира!

Тебя поселили в северной четверти [мира],
 Ибо сердце находится в левой части тела².

270. Мир разума и души — твой капитал³,
 Земля и небо — твоё украшение.

Узри то небытие, которое — само⁴ бытие,
 Созердай ту высоту, что есть самость низости⁵.

¹ Аллюзия на Коранические аяты: «Разве ты не видел, что Аллах подчинил вам то, что на земле, и корабль, который течет по морю с Его повеления?» (Коран 22:64(65) / пер. И. Ю. Крачковского), «Разве вы не видели, что Аллах подчинил вам то, что в небесах и на земле, и пролил вам милость явную и тайную?» (Коран 31:20 / пер. И. Ю. Крачковского), «И Он подчинил вам то, что в небесах, и то, что на земле, — все, исходящее от Него. Поистине, в этом — знамения для людей размышляющих!» (Коран 45:13 / пер. И. Ю. Крачковского).

² Северную четверть мира образует пересечение плоскостей небесного экватора и математического горизонта. Небесный экватор условно делит земной шар на Северное и Южное полушария. Северное полушарие Дизфулийан называет левым. Математический горизонт же делит небесную сферу на видимую (с вершиной в зените, точка зенита находится над головой наблюдателя) и невидимую (с вершиной в надире) части. Соответственно, Шабистари говорит о том, что человек явился в видимой (с точки зрения наблюдателя) части Северного полушария. Человек, наблюдатель, оказывается как бы центром видимой части мира. Небесный экватор см. на рис. 2.

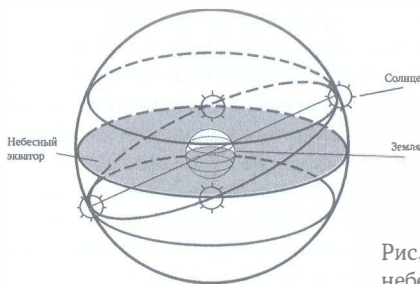


Рис. 2. Изображение небесного экватора

از آن گشتند امرت را مسخر	که جان هر یکی در توست مضمر
تو مغز عالمی زان در میانی	بدان خود را که تو جان جهانی
تو را ربع شمالی گشته مسکن	که دل در جانب چپ باشد از تن
جهان عقل و جان سرمایه توست	زمین و آسمان پیرایه‌ی توست
بین آن نیستی کاو نفس هستی است	بلندی را نگر کاو ذات پستی است

³ Словосочетание «разума и души» (*'ақл-у джāн*) отсылает нас к поэме Фирдоуси «Шах-наме» (X в.), начинающейся словами «Во имя Господа души и разума» (*ба нāм-и худāванд-и джāн-у хирад*). Это — персидская формула восхваления Всевышнего, альтернативная «Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного». Первую формулу принято считать восходящей к доисламскому прошлому иранцев. Действительно, пехлевийское сочинение «Суждения духа разума» занимает весьма важное место в зороастрийской литературе [Суждения 1997]. Однако это не дает нам возможность утверждать, что формула была полностью заимствована из зороастрийской традиции, поскольку традиционным началом для зороастрийских сочинений было «Во имя Бога-творца» или «Во имя творца Ормазда». В развернутых восхвалениях Всевышнего встречается идея дарования человеку разума [Там же: 79], но не закрепляется в виде формулы. После же упомянутого произведения Фирдоуси выражение «Господь души и разума» закрепляется как формула начала произведения, указывающая на Единого Бога как Господа человеческой души и разума. Разум и душа являются капиталом человека, на который он приобретает божественное знание. В данном бейте речь идет не только о том, что душа и разум являются «капиталом» человека, но и о том, что их (души и разума) господином является Единый Бог.

⁴ *Само* — в издании Дизфулийана дано слово *нафс*, которое может переводиться и как «сам», и как «душа», в толкованиях Лахиджи, Даи, Турка, Ардабаи дается чтение *'айн*, означающее «сам».

⁵ Высота бытия противопоставляется здесь низости небытия. Первое соответствует Богу, второе, по утверждению Дизфулийана и Табатабаи, — человеку. Дизфулийан делает акцент на амбивалентности человеческой природы. Человек, «будучи небытийным в силу небытийности возможного, вместе с тем является и самим бытием, поскольку посредством всей совокупности имен и атрибутов в нем проявилась самость Необходимого». Табатабаи же делает акцент на индивидуальном мистическом опыте человека, который становится самим бытием в состоянии *фанā'*, когда воспринимает себя уничтоженным и небытийным [Табатабаи 1383: 133].

[У] тебя — сто тысяч природных сил¹,
Хотящих [сил]² превыше ограничений и счета.

И у каждой из них есть³ орудия
В виде членов, конечностей и связок.

От этого врачи пришли в изумление,
Оказались бессильными истолковать [человеческие] тела⁴.

275. Никто не преуспел в этом деле,
Каждый признал свою слабость.

От Истины — доля и участь каждого [существа],
Возврат и начало для каждого — в имени⁵.

Из-за того имени наличествуют [все] существа,
Это имя они постоянно славят!

В начале каждый [из сущих] образовался от того [имени]⁶,
В момент возврата оно (имя. — А. Л.) стало подобно двери⁷.

Вышел через ту же дверь, через которую вначале пришел,
Даже если и блуждал в жизни от двери к двери.

280. Оттого ты узнал все [прекрасные] имена [Бога],
Что являешься образом⁸ отражения Поименованного⁹.

¹ *Природная сила* — то есть способность к росту, пищеварению и т. д., данная человеку. Комментаторы (напр., Сарватийан, Лахиджи) трактуют этот бейт как говорящий о безграничных возможностях человека.

² *Хотящая* — в бейте употреблено как второе определение к *кувват* «сила»; *хотящая сила* — воление, собственная воля человека.

³ *Есть* — досл. 'соединена с орудиями'.

⁴ [Человеческие] *тела* — *абдāн*, в издании Уинфилда и у Лахиджи — вариант *инсāн* «человек».

⁵ Имеются в виду божественные имена. Божественные имена соотносятся традицией с истинностями вещей. Истинность каждой вещи находит свое соответствие среди имен Аллаха, и что бы с вещью ни происходило, возникновение или уничтожение, ее возникновение — из имени, и после уничтожения она — имя.

⁶ *Образовался* — букв. 'стал масдаром' от имени Аллах.

طبیعی قوت تو ده هزار است	ارادی برتر از حصر و شمار است
از آن هر يك شود موقوف آلات	ز اعضا و جوارح وز رباطات
طیبیان اندر آن گشتند حیران	فروماندند در تشریح ابدان
نبرده هیچکس ره سوی این کار	به عجز خویش هر يك کرده اقرار
ز حق هر یکی حظی و قسمی است	معاد و مبدأ هر يك به اسمی است
از آن اسمند موجودات قائم	بدان اسمند در تسبیح دائم
به مبدأ هر یکی زان مصدری شد	به وقت بازگشتن چون دری شد
از آن در کاؤل آمد هم به در شد	اگرچه از منازل دربه در شد
از آن دانسته‌ای تو جمله اسما	که هستی صورت عکس مسمما

⁷ Все вещи являются от Первоначала и возвращаются к Первоначалу, поэтому Шабистари уподобляет его двери, через которую вещи входят и выходят.

⁸ *Являешься образом* — аллюзия на хадис «Сотворил Аллах Адама по своему образу» [ал-Бухари 5873]. Подробный разбор хадиса см. [Ибрагим 2018]. Также в более узком значении *сурат* — лицо. Таким образом, бейт можно понимать как говорящий о человеке как лице того отражения, которым является мир. В отношении Всевышнего Возлюбленного упоминание лика указывало бы на божественную самость; см. бейты 778–788. Соответственно, здесь речь идет о человеке как самости мира и отражении божественной самости.

⁹ *Поименованный* — Бог, названный прекрасными именами. *Отражение* — подробнее рассматривается Шабистари в бейтах 138–139. Там отражение — божественный мир, а человек — глаз того отражения. О «Поименованном» подробнее см. бейт 704 и коммент. к нему.

Проявление могущества, знания и воли —
В тебе, о раб Господина счастья.

Слышащим, видящим, живущим, говорящим¹
Ты существуешь не сам по себе, но из-за того!

Да здравствует первый, ставший последним!
Да здравствует внутренний, ставший внешним!²

Ты, денно и ночью помышляющий о себе,
Лучше бы ты не познавал себя!³

285. Поскольку размышление завершается растерянностью,
Здесь закончилось рассмотрение размышления.

¹ В строке — аллюзия к хадису, приведенному в коммент. к бейту 142. Здесь человеку присваиваются божественные атрибуты, что имеет целью показать человека как проявление божества, носителя его атрибутов.

² Коран: «Он первый и последний, внешний и внутренний: Он все знающий» (Коран 57:3 / пер. Г. С. Саблукова).

³ *Помышляющий о себе* — Диххуда связывает слово *гумāн* с небольшой степенью уверенности в размышлениях, объясняет его через предположение, помышление, воображение, вероятность, сомнение и т. д. Таким образом, речь идет о фантазийном представлении о себе, которое формируется у человека при самопознании. Учитывая то, что, с точки зрения Шабистари, единственная бытийная самость — божественная самость, размышление человека о себе, о своей самости, оказываются размышлением о том, чего не существует. В этом случае, — говорит Шабистари, — человеку лучше было бы вовсе отказаться от самопознания, познания себя. Дизфулийан, комментируя эти слова, пишет о том, что, если человек в познании себя не достиг степени очевидности (*йақӣн*), а пребывает в сомнениях и строит предположения, ему было бы лучше не прилагать к себе имя «познание».

ظه‌ور قدرت و علم و ارادت	به توست ای بنده‌ی صاحب سعادت
سمیعی و بصیر و حی و گویا	بقا داری نه از خود لیک از آنجا
زهی اول که عین آخر آمد	زهی باطن که عین ظاهر آمد
تو از خود روز و شب اندر گمانی	همان بهتر که خود را می‌ندانی
چو انجام تفکر شد تحیر	بر اینجا ختم شد بحث تفکر

ВОПРОС ТРЕТИЙ

Кто есть я? Расскажи мне о «я»!
Какой смысл имеет «путешествие в себя»?

Ответ

Ты также спросил меня: «Что есть “я”?,
Расскажи мне обо мне, о том, кто есть “я”?»

Когда указывают¹ на Абсолютное бытие,
Его облачают в выражение при помощи высказанности «я»².

Ты Истину, что стала воплощенной³ благодаря воплощению,
Ты выразил, сказав «я».

290. Я и ты — акциденции самости бытия⁴,
Мы — переплетения [решетки] ниши Бытия⁵.

Знай, что все — один свет: и призраки, и души,
Сияющий (букв. 'видимый'. — А. Л.) иногда из зеркала,
иногда — из светильника⁶.

¹ Абсолютное бытие не поддается определению языковыми средствами, поэтому по отношению к нему возможно лишь «указание» как указание на нечто далекое.

² Сарватийан комментирует этот бейт следующим образом: «когда указывают на Абсолютное бытие, которое в высказываниях должно быть свободно от любых ограничений и связей, используют слово “я”». В контексте философских взглядов Шабистари «я» противопоставляется «ты» и «он», предполагающим субъектно-объектную разделенность.

³ *Воплощенной* — ставшей конкретной воплощенностью.

⁴ В данном бейте субъектно-объектная разделенность (предполагающая разделение на «я» и «ты») и божественная самость метафизически соотносятся с акциденциями и субстанцией на основании свойства пребывания, характерного для субстанции, и свойства уничтожения, характерного для акциденций. В пребывании божественную самость можно уподобить субстанции. При этом божественная самость непосредственно с субстанцией не отождествляется.

⁵ *Ниша бытия* — аллюзия на Коран: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная

سؤال سوم

که باشم من مرا از من خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن

جواب

دگر کردی سؤال از من که من چیست مرا از من خبر کن تا که من کیست

چو هست مطلق آید در اشارت به لفظ من کنند از وی عبارت

حقیقت کز تعین شد معین تو او را در عبارت گفته‌ای من

من و تو عارض ذات وجودیم مشبك‌های مشكات وجودیم

همه يك نور دان اشباح و ارواح گه از آینه پیدا گه ز مصباح

звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает» (Коран 24:35 / пер. И. Ю. Крачковского). Шабистари вводит в кораническую метафору новый образ — «решетка» — как своеобразную преграду, через которую проходит божественный свет.

⁶ В данном бейте Шабистари говорит о том, что души являются благодаря светильнику (см. коранический аят в коммент. к предыдущему бейту), а тела суть отражение божества в зеркале небытия (см. бейты 132–133). И те и другие — божественный свет. Утверждение о том, что все есть свет, отсылает нас к философии озарения Сухраварди. Однако, в отличие от Шейха Озарения, Шабистари не стремится свести свою систему взглядов к одному лишь свету, но использует и философский терминологический аппарат. Если для Сухраварди бытие было исключительно умозрительным понятием, которому вне ума ничего не соответствует, то для Шабистари, как и для большинства представителей 'irfāna, бытие и свет — синонимы.

Ты говоришь, [что] слово «я» в любом выражении
[Обычно] бывает указанием на дух.

Поскольку ты сделал разум своим проводником,
Ты не отличаешь себя от своей части¹.

О хаджа, иди, хорошенько познай себя²,
Ибо дородность непохожа на раздутость³.

295. Твое «я» стало превыше души и тела,
Ибо они оба явились частями «я».

Человек выделяется [в качестве частного] словом «я» не [так],
Чтобы ты сказал, что им (словом «я») выделяется [только] душа.

Возвысья разом над мирозданием,
Оставь мир и скрой себя в себе!⁴

Из мысленных очертаний [буквы] ха «оности»
Появляются два глаза в момент видения⁵.

Не останется между [ними]⁶ путника и пути,
Когда [буква] ха [слова] хувва (он. — А. Л.) сольется с [ха] Аллаха.

¹ Здесь Шабистари критикует тех, кто утверждал, что носителем «я» является дух или говорящая душа, которые Дизфулийан соотносит друг с другом как скрытое и явное. По мнению Шабистари, «я» указывает на всего субъекта (не исключая телесную составляющую), а не только на его дух.

² Данное полустиише отсылает нас к хадису, возводимому к имаму Али: «Кто познал себя, познал Господа своего». Встречаются различные чтения данного хадиса. «Кто познал творение — познал творца, кто познал дар — познал дарителя, кто познал себя — познал Господа своего» [Бихар ал-анвар, 92: 456]. «Пророк сказал: “Кто познал себя — уже познал Господа своего”» [Бихар ал-анвар, 2: 32].

³ В данном бейте средневековый автор противопоставляет знание о себе самом, добытое интеллектом, и знание о себе как носителе божественного «я», обретаемое при озарении. Первое уподоблено болезненной «раздутости», второе — здоровой «дородности», полнотелости.

⁴ *Скрой себя в себе* — Лахиджи: «...стань миром в себе».

⁵ В издании Дизфулийана — «Из мысленных очертаний и ха оности», строка переведена по варианту Лахиджи, Сарватийана и Уинфилда, где союз «и» опущен.

تو گویی لفظ من در هر عبارت	به سوی روح می باشد اشارت
چو کردی پیشوای خود خرد را	نمی دانی ز جزو خویش خود را
برو ای خواجه خود را نیک بشناس	که نبود فربهی مانند آماس
من تو برتر از جان و تن آمد	که این هر دو ز اجزای من آمد
به لفظ من نه انسان است مخصوص	که تا گویی به او جان است مخصوص
یکی ره برتر از کون و مکان شو	جهان بگذار و خود در خود نهان شو
ز خط وهمی و های هویت	دو چشمی می شود در وقت رؤیت
نماند در میانه رهرو و راه	چو های هو شود ملحق به الله

Оность — хуввийат, то, о чем говорится «он» (хувва). [Буква] «ха» оности — буква *h*, с которой начинается слово хуввийат. Два глаза — образ мотивирован тем, что по-персидски букву *h* (ха-и хаваз) называют также «двуглазый ха», так как кружок буквы *ha* в начальной позиции (при соединении с последующей буквой) принимает форму *h*, а в срединной — форму *h*. Замкнутый круг буквы *ha* в изолированной позиции — это указание на божественную самость, а двуглазая буква *ha* в начальной позиции, соединенная с буквой *vav* в слове хувва «он» — образ манифестации Абсолютного бытия в мире (вуджуд), возникновение разделения на «я» и «он» и того, как Бог видит себя «глазами» мира. В исламской средневековой мысли одним из важнейших условий видения признавалось «нахождение напротив», то есть нахождение объекта рассмотрения напротив субъекта. В данном бейте говорится о противопоставленности человека и Абсолютного бытия.

⁶ Между [ними] — между Божественным и человеческим «я». В контексте предшествовавших бейтов здесь говорится о соединении божественного «я» с человеческим в акте «познания Истины».

300. [Необходимое] Бытие — рай, возможность же подобна аду,
«Я» и «ты» — посередине, подобно перешейку¹.

Если поднимется перед тобой эта завеса,
Не останется также повелений религии и веры.

Все нормы шариата — из-за твоего «я»,
Ибо [все] это связано с твоими душой и телом.

В момент, когда не остается «я и ты»,
Что [есть] Кааба, что синагога, что храм и «дом»?!²

Воплощение — воображаемая точка в [букве] 'айн,
Когда очистится твой глаз, [буква] *ḡayn* [опять]
станет [буквой] 'айн³.

305. Путь странника⁴ — два шага⁵, не больше,
Однако же он таит многие опасности.

¹ Необходимое божественное бытие Шабистари соотносит с раем, а возможное бытие множественного мира — с адом как противопоставленным понятием. Человеческая «разделенность» на «я» и «ты» для Шабистари находится между этими двумя, вне рая и ада (вспомним известную притчу Джалал ад-Дина Руми о человеке, который постучал в дверь друга и не был впущен, пока на вопрос «кто там» тот не ответил «это ты»: «Теперь, когда ты есть я, я, заходи! / Не влезть же двум я в одно жилище!» [Руми 2007: 217]. Соединение же с Истиной, Абсолютным Бытием предполагает отказ от любой разделенности. Положение перешейка (*барзах*) предполагает возможность обратиться к одной из сторон противопоставления — необходимому Единому бытию, что для Шабистари тождественно райской участи или к возможности, множественности, отождествляемой им с адом.

² Дом имеет несколько значений в персидской поэзии наряду с основным словарным значением «жилище». Это может быть и «питейный дом», и зороастрийское святилище, и христианский храм, монастырь. Так может называться «дом пребывания» (*ḡāna-i baḡā*), то есть «область божественного» (*lāḡūt*), или «дом сердца» (*ḡāna-i dil*). Под последним может подразумеваться как «внутренность сердца», так и «Кааба» [Саджади 1378: 340–341]. Также в записи данного *misrā'* существуют разночтения. В частности, Лахиджи и Уинфилд приводят

بود هستی بهشت، امکان چو دوزخ	من و تو در میان مانند برزخ
چو برخیزد تو را این پرده از پیش	نماند نیز حکم مذهب و کیش
همه حکم شریعت از منِ توست	که این برسته‌ی جان و تن توست
من و تو چون نماند در میانه	چه کعبه چه کنشت چه دیر و خانه
تعیین نقطه وهمی است در عین	چو صافی گشت عینت غین شد عین
دو خطوه بیش نبود راه سالک	اگرچه دارد آن چندین مهالک

вариант, оканчивающийся на *дайр хāна* «святылище», переводимое Уинфилдом как «храм огня».

³ В бейте использованы популярные у суфийских авторов графические образы с несколькими смыслами, построенные на полисемии слов, обозначающих буквы: 'айн — «[буква] 'айн», «глаз» и «воплощенность», «самость» (синонимично *зāт*), *ғайн* — «[буква] *ғайн*» и «смятение», «туман, мрак, омраченность». Совокупный смысл бейта: воплощение (*та'аййун*), то есть феноменальное бытие, можно помыслить как точку, которая «загрязняет» букву 'айн (ع) и превращает ее в букву *ғайн* (غ), как точку в глазу ('айн), затемняющую зрение, как точку, из-за которой чистая божественная самость (عين) предстает как мрак и смятение (غین) тварного мира. Когда глаз ('айн) взыскующего Истины очистится от точки «тварного мира», *ғайн* снова станет 'айном, мрак перестанет скрывать самость Истины. Шах Даи приводит другое чтение данного полустихия: *چو صافی گشت عینت عین شد غین*

Когда очистился твой мрак, 'айном стал *ғайн*.

⁴ *Странник* — суфий, одолевающий путь к Истине.

⁵ *Два шага* — Дизфулийан, ссылаясь на Нахдживани, объясняет как «совлечение внешнего» (первый шаг) и «отделение внутреннего» (второй шаг). Об этом у Аттара см. [Федорова 2015: 149].

Первый [шаг] — преодоление [буквы] «ха» оности,
Второй — прохождение пустыни бытия¹.

В этом месте свидетельства² совокупность и отдельные [части]
стали одним,
Ибо единица проникает во [все] числа³.

Ты — та совокупность, которая — само единство,
Ты — то единство, которое — сама множественность⁴.

[Лишь] тот знает этот путь⁵, кто прошел [его] —
Совершил путешествие от частного к целому⁶.

¹ Преодоление [буквы] «ха» оности — полное преодоление разделенности на «я» и «он», см. бейт 298 и коммент. Прохождение пустыни бытия — речь идет об Истинном бытии. Лахиджи комментирует «первый шаг» как преодоление воображаемой множественности, а второй связывает с прохождением пути и пребыванием в Истине.

² В этом месте свидетельства — в видении суфия, достигшего озарения.

³ Здесь Шабистари возвращается к вопросу, рассмотренному им в самом начале произведения (см. бейт 9 и коммент. к нему). Единство бытия осуществляется за счет того, что любая множественность есть не более чем умозрительное умножение единого, подобно тому, как любое число есть лишь многократное повторение единицы, которая, в свою очередь, является не числом, а началом и источником всех чисел.

⁴ Дизфулийан, ссылаясь на Илахи Ардабили и Мухаммада Лахиджи, объясняет «совокупность, которая — само единство» как совокупность телесных и душевных сил человека, которым соответствует единое «я» (см. бейт 293 и коммент. к нему).

«Единство, которое — сама множественность» — см. бейт 9 и коммент. к нему.

⁵ Лахиджи дает вариант «[Лишь] тот знает эту тайну, кто прошел [путь]».

⁶ О части и целом Шабистари подробно говорит в Ответе на Вопрос 14.

يك از های هویت درگذشتن دوم صحرای هستی در نوشتن

در این مشهد یکی شد جمع و افراد چو واحد ساری اندر عین اعداد

تو آن جمعی که عین وحدت آمد تو آن وحدت که عین کثرت آمد

کسی این راه داند کاو گذر کرد ز جزئی سوی کلی يك سفر کرد

ВОПРОС ЧЕТВЕРТЫЙ

310. Каков странствующий, кто такой — путник?
О ком мне сказать, что он — совершенный человек?

Ответ

Ты еще спросил: «Кто есть странствующий по пути?»
[Это] тот, кто вник в основу дела¹.

Странствующий — тот, кто движется быстро,
Очищается от «себя», как огонь от дыма².

Знай, что его странствие — [Бого]откровенное движение³
от возможного
В сторону необходимого, с оставлением [позади] пороков
и изъянов⁴.

В [сторону], обратную первому прохождению стоянок⁵,
Идет он, чтобы стать совершенным человеком.

¹ Основа дела — Лахиджи, Сарватийан — «основа себя» или «своя основа» (а^сл-и х^вйш).

² Огонь, очищенный от дыма — образ, уходящий своими корнями в зороастрийскую мифологию и религиозную практику. Сотворенный Ормаздом, огонь изначально был чист, но в начале «эпохи смешения» Ахриман напал на мир, сотворенный Ормаздом, и среди прочих злодеяний «смешал огонь с дымом» [Бундахишн 1997: 271]. По этой причине в повседневной практике зороастрийцы стремились использовать для поддержания огня материалы, не дающие дыма.

Вместе с тем огонь является божественной стихией, сочетающей в себе одновременно единство и множественность (огонь един как стихия, но имеет

سؤال چهارم

مسافر چون بود رهرو کدام است که را گویم که او مرد تمام است

جواب

دگر گفتی مسافر کیست در راه کسی کاو شد ز اصل کار آگاه

مسافر آن بود کاو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترك شین و نقصان

به عکس سیر اوّل در منازل رود تا گردد او انسان کامل

несколько «ипостасей», они приводятся в Бундахишне [Бундахишн 1997: 288]). Кроме того, еще в дозораострийские времена огонь связывался с одним из наиболее могущественных божеств индо-иранского пантеона — Митрой. В данном случае Дизфулийан комментирует огонь и дым как свет истины и скрывающий его дым воображаемого человеческого «я».

³ [Бого]откровенное движение. *Кашф* — досл. 'открытие, откровение, постижение'. В суфизме — открытие Бога ищущему его.

⁴ Подробнее об отношении «возможное — необходимое» см.: [Лукашев 2020: 241–253].

⁵ *Первое прохождение стоянок* — появление в эмпирическом мире. То есть речь идет о возвращении человека к источнику бытия.

Правило 1

315. Сперва узнай, зачем [человек] стал существующим,
Ведь цель¹ [этого] — чтобы стать совершенным человеком.

Он явился в неодушевленном виде,
Потом благодаря добавленному духу стал знающим².

Затем благодаря [божественному] могуществу он пошевелился,
После этого он от Истины обрел волю³.

В детстве он открыл чувственное восприятие мира,
[И] в нем актуализировались соблазны мира.

Когда все отдельные части [в нем] пришли в порядок,
Он проторил путь от многосоставных [вещей]
к общим [понятиям].

320. В нем появились гнев и похоть,
А из них выросли скупость, жадность и высокомерие.

Актуализировались порицаемые атрибуты,
Он стал хуже зверья, дивов и скотов⁴.

Эта точка — низшая в [его] нисхождении,
Ибо она стала противоположной точке единства⁵.

Благодаря действиям множественность стала бесконечной,
Таким образом, он (человек. — А. Л.) стал противоположным
[своему] началу.

¹ Лахиджи и Сарватийан предлагают вариант «рожденный» (*мавлӯд*), то есть «Чтобы родился совершенный человек».

² *Стал знающим* — стал наделенным человеческой душой. *Знающая* — один из синонимов для обозначения «говорящей души» (*нафс-и нāтиқа*). *Добавленный дух* — дух, данный Аллахом человеческому телу.

³ *Обрел волю* — досл. 'стал владельцем воли'. Воля и могущество — основные понятия в дискуссии об автономии человеческого действия, начатой мутазилистами. По вопросу о принадлежности воли самому человеку мутакаллимы разделились на кадаритов и джабритов. Первые утверждали, что человек получает могущество от Бога, а волей обладает сам. Вторые утверждали, что и воля,

قاعده (1)

بدان اوّل که تا چون گشت موجود	که تا انسان کامل گشت مقصود
در اطوار جمادی بود پیدا	پس از روح اضافی گشت دانا
پس آنکه جنبشی کرد او ز قدرت	پس از وی شد ز حق صاحب ارادت
به طفلی کرد باز احساس عالم	در او بالفعل شد وسواس عالم
چو جزویات شد در وی مرتب	به کلیات ره برد از مرکب
غضب شد اندر او پیدا و شهوت	وزایشان خاست بخل و حرص و نخوت
به فعل آمد صفت‌های ذمیمه	بتر شد از دد و دیو و بهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل	که شد با نقطه‌ی وحدت مقابل
شد از افعال کثرت بی‌نهایت	مقابل گشت از این‌رو با بدایت

и могущество человека творятся Богом. Шабистари на страницах поэмы однозначно позиционирует себя джабритом и таким образом разделяет идею творения человеческой воли Богом. Формулировка «владелец воли» говорит о том, что воля человека творится Богом, но впоследствии присваивается человеком.

⁴ В каждом из упомянутых (звери, дивы, скоты) проявилось какое-либо из порицаемых качеств, но человек являет собой совокупность всех порицаемых качеств, таким образом, он стал хуже любого из них.

⁵ Противоположность воспринимается у Шабистари и как полярность (высокое — низкое), и как предельная близость первой и последней точек окружности (см. бейт 356 и Аналогию к Вопросу 7).

اگر گردد مقید اندر این دام به گمراهی بود کمتر ز انعام
 و گر نوری رسد از عالم جان ز فیض جذبہ یا از عکس برهان
 دلش با لطف حق همراز گردد از آن راهی که آمد بازگردد
 ز جذبہ یا ز برهان حقیقی رهی یابد به ایمان حقیقی
 کند یک رجعت از سجین فجار رخ آرد سوی علین ابرار
 به توبہ متصف گردد در این دم شود در اصطفی ز اولاد آدم
 ز افعال نکوهیدہ شود پاک چو ادريس نبی آید بر افلاک
 چو یابد از صفات بد نجاتی شود چون نوح از آن صاحب ثباتی

⁷ *Иллийун праведников; Сиджджин распутников* — аллюзия на коранические аяты: «Так нет же! Ведь книга распутников, конечно, в Сидджине» (Коран 83:7 / пер. И. Ю. Крачковского), «Так нет же! Ведь книга праведников, конечно, в Иллийуне» (Коран 83:18 / пер. И. Ю. Крачковского). Багави в своем комментарии к Корану, ссылаясь на слова пророка Мухаммада, разъясняет эти понятия так: «Сиджджин — низшая из семи земель, а Иллийун — на седьмом небе под престолом». Соответственно, первый — обиталище Иблиса, второе — ангелов и праведников [ал-Багави, 4: 459].

⁸ Смысл строки: он станет избранным среди сынов Адама. *Избрал* — аллюзия на Коран: «Поистине, Аллах избрал Адама и Нуха и род Ибрахима и род Имрана пред мирами [...]» (Коран 3:33 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁹ Существует предание о том, что Идрис был вознесен живым на четвертое небо.

¹⁰ Имеется в виду непреклонность Ноя в проповеди единобожия: «Он сказал: Господи мой! Я призывал народ мой ночь и день» (Коран 71:5 / пер. Г. С. Саблукова).

Не останется у него частного могущества во всеобщем¹,
Как Друг [Бога]², он станет уповающим [на Бога]³.

Воля соединится с принятием [воли] Истинного⁴,
Подобно Моисею, он войдет в величайшие врата⁵.

Обретет освобождение от знания себя,
Подобно Исе-пророку станет небесным⁶.

335. Полностью отдаст бытие на разграбление⁷,
Последует за Ахмадом (Мухаммадом. — А. Л.) в *ми'рāдж*.

Как последняя точка достигнет первой [точки]⁸,
Там, где не поместится ни ангел, ни [пророк] ниспосланный⁹.

¹ Дизфулийан так комментирует данное полустиише: «Частное могущество (*қудрат-и джузвӣ*), которое приписывал себе путник (*сāлик*), растворится и исчезнет во всеобщем могуществе (*қудрат-и кулӣ*) Истины». Данный бейт является очередным подтверждением его негативного отношения к кадаризму. См. также бейты 535–540.

² Друг [Бога] — Авраам (Ибрахим), см. прим. к бейту 187.

³ Призыв уповать, полагаться на Бога многократно встречается в Коране. См., напр.: Коран, 3:122, 3:159–160, 4:81, 5:11 и др.

⁴ *Принятие* в суфийском дискурсе означает полное принятие воли Всевышнего о человеке, полное подчинение Богу. Соединение воли человека с принятием воли Всевышнего происходит при замене человеческой воли на божественную.

⁵ Лахиджи комментирует «величайшие врата» как «стоянку принятия». «Принятие» же объясняется в словаре суфийских терминов Саджади как «выход из принятия [плотской] души (*нафс*) и вхождение в принятие Истинного» [Саджади 1378: 416]. Основная характеристика души (*нафс*) — «побуждающая ко злу». Таким образом, когда речь идет об отказе от принятия души, автор имеет

نماند قدرت جزئیش در کل	خلیل آسا شود صاحب توکل
ارادت با رضای حق شود ضم	رود چون موسی اندر باب اعظم
ز علم خویشان یابد رهایی	چو عیسی نبی گردد سمایی
دهد یکباره هستی را به تاراج	در آید از پی احمد به معراج
رسد چون نقطه‌ی آخر به اول	در آنجا نه ملک گنجد نه مرسل

в виду отказ от принятия побуждений плотской души и замену этих побуждений божественной волей. Сарватийан, комментируя данный бейт, без ссылки на источник приводит высказывание: «Принятие — величайшие врата Аллаха и рай на земле».

⁶ *Небесным* — аллюзия на Коран: «Иисус, сын Марии, сказал: Боже Господи наш! Ниспосли нам с неба трапезу: она будет праздником нам, первому из нас и последнему из нас, будет знамением от Тебя. Напитай нас, потому что Ты наилучший Питатель» (Коран 5:114 / пер. Г. С. Саблукова).

⁷ *Разграбление* — лишение пугника свободы выбора во всех действиях и состояниях, внешних и внутренних [Саджади 1378: 219]. Имеется в виду состояние *фанā'*.

⁸ *Последняя точка, первая точка* — Дизфулийан объясняет последнюю точку как момент перехода мистика от множественности к единству, явление совершенного человека. Первая же точка — абсолютное божественное единство. Речь идет о состоянии уничтожения человеческого «я» в Истине.

⁹ *Не поместится ни ангел, ни [пророк] ниспосланный* — парафраз хадиса. См. прим. к бейту 118.

Аналогия

Пророк подобен солнцу, святой — луне¹,
Он противостоит [стоянке пророка] «У меня с Богом...»².

Пророчество чисто в своем совершенстве,
В нем святость явственна, а не скрыта.

Святость в святом должна быть укрытой³,
Но в пророке [она] становится явственной.

340. Когда святой, следуя [за пророком], стал [его] наперсником,
Стал в святости поверенным тайн пророка.

Он обретает путь от «Если вы любите [Бога]...»
К святынищу⁴ «Бог будет любить вас»⁵.

В том святынище он станет возлюбленным,
Всецело станет призван Истиной⁶.

Святой держится смысла,
Святой поклоняется на улице смысла⁷.

Дело святого подходит к завершению тогда,
Когда, начавшись, [оно] завершается вновь⁸.

¹ Шабистари уподобляет пророка солнцу, поскольку тот непосредственно получает свет божественного откровения. Святой же противостоит пророку, как Луна противостоит Солнцу в полнолуние, он «отражает» свет пророка, транслирует божественное откровение, полученное им от пророка.

² «У меня с Богом...» — текст хадиса см. в коммент. к бейту 118.

³ Укрытая — также «сокровенная, тайная», *нұйыда* — персидский синоним арабского *мадждуб*.

⁴ Святынище — досл. 'обитель уединения'. Место соединения мистика с Богом, где не может быть никого, кроме Бога.

⁵ Данный бейт является аллюзией на коранический аят: «Скажи: если вы любите Бога, то послужите мне: и Бог будет любить вас...» (Коран 3:29 / пер. Г. С. Саблукова).

⁶ Всецело призван Истиной — *мадждуб* «призванный» обозначает призвание человека на служение Богу, например, на пророческое служение. Термин

تمثيل

مقابل گردد اندر «لی مع الله»	نبی چون آفتاب آمد ولی ماه
ولایت اندر او پیدا نه مخفی است	نبوت در کمال خویش صافی است
ولی اندر نبی پیدا نماید	ولایت در ولی پوشیده باید
نبی را در ولایت محرم آمد	ولی از پیروی چون همدم آمد
به خلوتخانه‌ی «یحییکم الله»	ز «إن كنتم تحبون» یابد او راه
به حق يك بارگی مجذوب گردد	در آن خلوت سرا محبوب گردد
بود عابد ولی در کوی معنی	بود تابع ولی از روی معنی
که با آغاز گردد باز انجام	ولی وقتی رسد کارش به اتمام

«абсолютное призвание» в терминах суфиев — это суфий в состоянии *фанā'*. В данном случае вместо арабского слова *мутлак* (абсолютный) использовано персидское *йикбāragī*, более точно переводящееся как «всецело».

⁷ Речь идет о том, что святой всецело обращен ко внутреннему знанию божественного единства.

⁸ Так или иначе большинство комментаторов, объясняя данный бейт, апеллируют к уничтожению *фанā'*. Сарватийан объясняет этот цикл как достижение мистиком состояния *фанā'*, растворения в Боге, и возвращение после этого в материальный мир, из которого мистика следует уйти, растворившись в Боге снова. Дизфулийан приводит другое объяснение и говорит о том, что движение путника к Богу завершается, когда конечная точка (последнее творение — человек) сливается с начальной точкой Первоначала (см. бейт 336 и коммент. к нему). В этом контексте второе полустиише можно перевести как «Когда снова завершение соединяется с началом».

В продолжение ответа на вопрос четвертый о совершенном человеке

345. Совершенный человек есть тот, кто благодаря совершенству
Исполняет, будучи господином, рабскую работу¹.

Когда же он преодолет расстояние² [до Бога],
Возложит Истина на его главу халифский³ венец.

Обретет [состояние] пребывания⁴ после уничтоженности⁵
[и] вновь
От конца пути пойдет опять к началу⁶.

Сделает *шарī 'at'*⁷ своей рубахой,
Сделает *тарīқат*⁸ своей кольчугой!⁹

Знай, что сама истина — стоянка Его самости,
Он стал объединяющим неверие и веру¹⁰.

¹ *Рабская работа* — жизнь в мире и соблюдение общепринятых норм, несмотря на пережитое состояние растворения в Боге.

² *Расстояние* — расстояние между миром и Богом.

³ *Халифский венец* — букв. 'венец халифства'; *Халиф* — досл. 'преемник', то есть преемник пророка Мухаммада. Также халифом в мусульманской традиции называется первый человек, Адам как преемник Бога на земле (см. (Коран 2:30)). И Мухаммад, и Адам являются совершенными людьми (Адаму совершенство было даровано при творении, Мухаммад достиг его своей жизнью). Таким образом, в данном бейте метафорически говорится о том, как можно стать совершенным человеком.

⁴ *Пребывание (бақā')*. Последняя стоянка суфийского пути. Состояние пребывания присуще исключительно Богу.

⁵ *Уничтоженность, гибель (фанā')*. В разных классификациях суфийского пути последняя (в этом случае совпадает с понятием *бақā'*) или предпоследняя стоянка, характеризующаяся уничтожением человеческого «я» в Боге.

⁶ *От конца пути пойдет опять к началу* — имеется в виду цикличность жизни совершенного человека, который уничтожает свое бытие в состоянии *фанā'* ради бытия в Боге (*бақā'*). Обретя же бытие, он снова уничтожает его. В суфийской традиции не всегда четко прослеживается различие между *бақā'* и *фанā'*. Вероятно, с этим связано представление об их взаимной обратимости.

⁷ *Шарī 'at* — комплекс предписаний, закрепленных Кораном и Сунной, регламентирующий жизнь мусульманина.

دنباله جواب سؤال چهارم در بیان مرد کامل

کسی مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کار غلامی
پس آنگاهی که ببرید او مسافت نهد حق بر سرش تاج خلافت
بقایی یابد او بعد از فنا باز رود ز انجام ره دیگر به آغاز
شریعت را شعار خویش سازد طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان شده جامع میان کفر و ایمان

⁸ *Ṭarīqat* — досл. 'путь', путь богопознания.

⁹ В данном бейте речь идет о соотношении *шарī'at* и *ṭarīqata*. В суфийской традиции после ал-Бистами была распространена трехчастная схема восхождения к Абсолюту: *шарī'at* — *ṭarīqat* — *ḥaqīqat*. Первую ступень занимают простые верующие, вторую — суфии, третью — святые (*авлийā*) [Насыров 2009: 87–88]. Эта схема воспроизводится Шабистари ниже, в бейте 354. Лахиджи объясняет соотнесение *шарī'at* с рубахой, а *ṭarīqata* с кольчугой как необходимость для человека сперва облачиться в рубаху внешнего знания, коим является *шарī'at* (на внешний характер этого знания указывает сам образ рубахи, которая надевается на тело), чтобы не быть совсем голым, а потом, надев кольчугу *ṭarīqata*, человек становится способен противостоять вызовам зла.

¹⁰ Данный бейт говорит об отсутствии разделенности в самости Истины, в том числе и разделенности на веру и неверие, таким образом, и для совершенного человека, соединившегося с Истиной, нет таковой разделенности.

Вместе с тем следует понимать, что вера и неверие используются здесь как термины, обозначающие наличие или отсутствие у человека статуса мусульманина. Для совершенного человека наличие или отсутствие такого статуса не имеет значения. Однако это не говорит о том, что Шабистари рассуждает здесь с позиции религиозной индифферентности (иначе было бы бессмысленным упоминание шариата в предыдущем бейте). Он довольно жестко разводит следование истине единобожия (тождественной для него исламу) и следование лжи, заключающейся в представлении о наличии сущего наряду с Богом.

350. Он наделен похвальным нравом,
Он прославлен знанием, отрешением [от мирского]¹
и благочестием,

Все² [это] есть в нем, а он далек от всего³,
Под сводами сокровенного покров⁴.

Аналогия

- Ядро миндаля будет полностью испорчено,
Если выскрести его из скорлупы, когда оно еще незрелое.

Но когда [миндаль] созрел, он хорош без скорлупы,
Если ты извлекаешь его ядро, то избавляешься от скорлупы.

Шариат — скорлупа, Истина — ядро⁵,
Между этим и тем находится *тарйкат*⁶.

355. Ошибка на пути странника — повреждение «ядра»,
[Лишь] когда его ядро созрело, оно прекрасно без скорлупы.

Когда познающий [Истину] соединился со своей
«непоколебимой уверенностью»⁷,
Ядро поспело и сломало скорлупу.

Его бытие в этом мире непостоянно:
Ушел — и больше не вернется⁸.

¹ Отрешение [от мирского] — также «аскеза». Более подробно об особенностях употребления термина *зухд* см. [Насыров 2009].

² Все [это] — знание, отрешение от мирского и благочестие.

³ «Он далек от всего», поскольку достиг состояния уничтожения в Боге и освободился от всякой множественности, в том числе и множественности достоинств.

⁴ Сокровенного покров^а — аллюзия на хадис «Перед Ним ослабели очи, в нем заблудились изменения атрибутов, он укрыт без покрывала укрытого и сокрылся без сокровенного покров^а, познан без видения и описан без образа» [Кулайни 1365, 1: 105].

به اخلاق حميده گشت موصوف به علم و زهد و تقوى بود معروف

همه با وى ولى او از همه دور به علم و زهد و تقوى بود معروف

تمثيل

تبه گردد سراسر مغز بادام گرش از پوست بخراشند گه خام

ولى چون پخته شد بى پوست نيكوست اگر مغزش برآرى بركنى پوست

شريعت پوست مغز آمد حقيقت ميان اين و آن باشد طريقت

خلل در راه سالك نقص مغز است چو مغزش بسته شد بى پوست نغز است

چو عارف با يقين خويش پيوست رسيده گشت مغز و پوست بشكست

وجودش اندرين عالم نپايد برون رفت و دگر هرگز نپايد

⁵ Здесь ядро и скорлупа выступают метафорами внутреннего и внешнего, что встраивает шариат в систему понятий, реконструированную нами в книге «Мир смысла в немногих словах...» [Лукашев 2020: 168].

⁶ О *ṭarīqate* см. коммент. к бейту 348.

⁷ *Непоколебимая уверенность* (араб. *yaqīn*). Перевод термина предложен А. В. Смирновым [Смирнов. Словарь]. «Непоколебимая уверенность» предполагает непосредственное постижение сверхэмпирического мира (Истины) «как он есть» [Насыров 2009: 130].

⁸ Речь идет о том, что познавший истинное единство не возвращается к видению иллюзорной множественности.

Если же над скорлупой засияет сияние солнца,
В этом [свете] она вырастет, как ранний плод¹.

От воды и земли станет [таким] деревом,
Что его ветви поднимутся над седьмым небом².

360. [И] вновь прорастает то же [Божественное] семя,
Одно, ставшее сотнями, по предопределению Всомогущего,

Так же, как пошло развитие семени по линии дерева,
Из точки вышла линия, из линии — опять окружность³.

Когда странник обрел совершенство, [пройдя] по кругу, —
Тут последняя точка достигает первую.

Снова он уподобляется циркулю,
В том деле, которое делалось сначала⁴.

Когда он полностью одолел расстояние,
Возлагает Истина на его главу халифский венец⁵.

365. Это — не переселение [душ], ибо по смыслу
Это — проявления, [явленные] через [бого]явление⁶.

Они спросили и сказали: «Что есть конец?»,
И сказано: «Он — возвращение к началу»⁷.

¹ В изданиях Сарватийана и Лахиджи предлагается другой вариант второго *мишрā*: «В этом развитии совершит еще один цикл (от зерна к плоду. — А. Л.)». Здесь метафорически представлен следующий, более совершенный способ внутреннего преобразования: первый, экстатический, или «опьяненный» способ, — ядро вызрело, скорлупа раскололась, мистик соединился с Истиной и пребывает в *фанā*; второй, «трезвый после опьянения», — ядро вызрело, мистик соединился с Истиной, оно проросло под воздействием солнца и превратилось в дерево, то есть мистик вернулся к феноменальному бытию, чтобы служить образцом для ступивших на путь.

² В изданиях Сарватийана и Лахиджи предлагается другой вариант второго *мишрā*: «Что его ветви пройдут через седьмое небо». В тексте Шаха Даи приводится вариант «Что его ветви поднимутся надо всеми небесными сферами».

³ В данном бейте вновь приводится символ соотношения точки и окружности, использованный Шабистари ранее применительно к онтологической проблематике (бейты 15, 153, 155, 156, 214, 336). То, что один и тот же символ исполь-

و گر بر پوست تابد تابش خور	در این نشو و نما گردد چو نویر
درختی گردد او از آب و از خاک	که شاخ او رود بر هفتم افلاک
همان دانه برون آید دگر بار	یکی صد گشته از تقدیر جبار
چو سیر حبه بر خط شجر شد	ز نقطه خط ز خط دوری دگر شد
چو شد در دایره سالک مکمل	رسد هم نقطه‌ی آخر به اوّل
دگرپاره شود مانند پرگار	بدان کاری که اوّل بود برکار
چو کرد او قطع یکباره مسافت	نهد حق بر سرش تاج خلافت
تناسخ نبود این کز روی معنی	ظهورات است در عین تجلی
و قد سألوا و قالوا ما النهاية	فقیل هی الرجوع الی البداية

зуется и в онтологическом, и в антропологическом дискурсе, в данном случае является вполне закономерным, поскольку речь идет об изменении модуса человеческого существования при смене его онтологического статуса.

⁴ *Дело, которое делалось сначала* — обретение бытия и движение к состоянию *фанā*. См. также бейт 347.

⁵ *Халифский венец* — см коммент. к бейту 346.

⁶ В данном бейте Шабистари дистанцируется от религиозных систем, использующих идею реинкарнации. Для средневекового философа описанная цикличность человеческого существования связана не с переселением душ, а с динамикой внутренней, духовной жизни мистика, основанной на представлении о проявлении Истины в каждой вещи мира и, в первую очередь, — в человеке.

⁷ Здесь — аллюзия на коранические аяты: «...к Аллаху возвращаются все дела» (Коран 57:5 / пер. И. Ю. Крачковского); «К Нему ваше возвращение, всех, по обетованию Аллаха истинному» (Коран 10:4 / пер. И. Ю. Крачковского).

Правило 2

Пророчество [впервые] проявилось в Адаме,
Свою полноту оно обрело в бытии печати [пророков]¹.

Святость же оставалась, чтобы совершить [свое] путешествие²,
Описать другой круг в мире, подобно точке.

Ее целостное проявление — в печати [пророков],
В нем обретает полноту круг мира³.

370. Наличие святых для него — как [наличие] членов [тела],
Так что он — целое, а они подобны частям⁴.

Поскольку он (Мухаммад. — А. Л.) обретает знатное имя
с [титолом] «Господин [миров]»⁵,
Через него проявляется милость ко всему⁶.

Он станет предводителем обоих миров,
Станет халифом над детьми Адама⁷.

¹ Печать [пророков] — пророк Мухаммад. «Мохаммед не есть отец кому-либо из вас; но он только посланник Бога и печать пророков. Бог всезнающ» (Коран 33:40 / пер. Г. С. Саблукова).

² Путешествие — термин суфийской мысли, обозначающий духовный путь к Истине. Саджади в своем словаре терминологии мистицизма образно определяет путешествие как «обращение сердца к Истине» [Саджади 1378: 466–467].

³ Сарватийан предлагает другой вариант второго *miṣrā'*: «В нем обретают полноту оба мира». В данном бейте пророк Мухаммад (печать пророков, совершенный человек) предстает как человек, заключающий в себе мироздание. В этом он становится тождественным Богу, что вполне отвечает основной задаче мистика — познать себя как нечто иное Богу, как проявление его «Я».

⁴ Шабистари уподобляет святых членам тела пророка (совершенного человека), поскольку каждый из святых является носителем какого-либо из атрибутов

قاعدہ (2)

نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
ولایت بود باقی تا سفر کرد	چو نقطه در جهان دوری دگر کرد
ظهور کل او باشد به خاتم	بدو گردد تمامی دور عالم
وجود اولیا او را چو عضوند	که او کل است و ایشان همچو جزوند
چو او با خواجه یابد نسبت و نام	از او با ظاهر آید رحمت عام
شود او مقتدای هر دو عالم	خلیفه گردد از اولاد آدم

совершенства, в то время как совершенный человек содержит в себе полноту всех атрибутов совершенства. О части и целом ср. «Ответ на Вопрос 11» (с. 224–243). Подробно о части и целом см. [Лукашев 2020: 199–204].

⁵ *Знатное имя* — букв. 'родство и имя', у Лахиджи: «полное родство». *Господин* — (*хвādжа*), персидское прозвание Мухаммада, входящее в такие формулы, как *хвādжа-и дў сарā* «господин двух дворцов (миров)», *хвādжа-и 'алам* «господин мира» и др.

⁶ Аллюзия к аяту: «Мы послали тебя только как милость для миров» (Коран 21:107 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁷ Кораническая аллюзия: «Вот, Господь твой сказал ангелам: Я поставлю на земле наместника (досл. 'халифа'. — А. Л.)» (Коран 2:28(30) / пер. Г. С. Саблукова). В Коране речь идет о том, что Адам — наместник Бога на земле. Здесь в роли нового Адама выступает пророк Мухаммад.

Аналогия

Когда свет солнца отделился от ночи,
Для тебя наступил рассвет, восход и зенит.

[Затем], снова благодаря кружению вращающегося небосвода,
Явились закат, вечер и заход.

375. Свет Пророка¹ есть величайшее солнце,
Он светит порой из Мусы, а порой — из Адама.

Если ты читаешь историю мира,
Ты разберешься в степенях, [достигнутых] каждым [из пророков].

Каждое мгновение от солнца являлась тень,
Которая стала ступенью в той лестнице² веры.

Пора Господина (Мухаммада. — А. Л.) была временем зенита³,
Поскольку он был очищен от всякой тени и тьмы⁴.

Распрямив стан на линии экватора,
Он не отбрасывает тени ни вперед, ни назад, ни влево, ни вправо⁵.

¹ *Свет Пророка* — свет божественного откровения, ниспосылаемый через пророка Мухаммада. Остальные пророки, предшествовавшие Мухаммаду в тварном мире, являются в акте творения лишь эманациями света Мухаммада как первой эманации. Данный образ может коррелировать с зороастрийскими представлениями о «фарре» (букв. 'слава', 'сияние'), ассоциируемом с данной Богом харизмой, обладание которой дает право на власть. В Бундахишне *фарр* отождествляется с человеческой душой [Бундахишн 1997: 284].

² *Лестница* — также *ми 'рāдж*, ночное восхождение или вознесение пророка Мухаммада на небеса. Описано в Коране, в суре *ал-исрā*' (17:1).

³ В данном бейте пророк Мухаммад рассматривается как совершенный человек.

⁴ *Очищен* — досл. 'избран'. Одно из прозваний пророка Мухаммада — Мустафа, то есть «Избранный». Сарватийан в коммент. к настоящему бейту пишет

تمثيل

چو نور آفتاب از شب جدا شد	تو را صبح و طلوع و استوا شد
دگرباره ز دور چرخ دوار	زوال و عصر و مغرب شد پدیدار
بود نور نبی خورشید اعظم	که از موسی پدید و گه ز آدم
اگر تاریخ عالم را بخوانی	مراتب را یکایک بازدانی
ز خور هر دم ظهور سایه‌ای شد	که آن معراج دین را پایه‌ای شد
زمان خواجه وقت استوا بود	که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود
به خط استوا بر قامت راست	ندارد سایه پیش و پس چپ و راست

о том, что слово *мустафа́* имеет здесь значение очищенности и указывает на пророка Мухаммада. Дизфулийан объясняет этот бейт как говорящий о том, что в пророке Мухаммаде была явлена вся полнота света пророчества, что подтверждает его статус печати пророков. Вместе с тем этот бейт характеризует его и как совершенного человека. Пророк Мухаммад косвенно называется очищенным светом: «...очищен от всякой тени и тьмы». В контексте взглядов ас-Сухраварди он бы занимал место Света светов. Шабистари неоднократно на страницах «Цветника тайны» и других произведений говорит о том, что, кроме Бога, нет другого сущего, что позволяет ему высказывать в адрес пророка Мухаммада утверждения, поднимающие его статус до божественного.

⁵ Если каждый из предшествующих пророков был очередной «тенью», падающей от солнца Истины, то Мухаммад не отбрасывает тени, на нем завершается ниспослание пророков.

380. Поскольку он встал на [узкий] путь Истины¹,
Выпрямлял стан по приказу: «Иди прямым путем»².

У него не было тени, поскольку в ней — чернота.
Да здравствует свет Бога, тень божественности!³

Қибла⁴ для него — [повсюду] меж Востоком и Западом⁵,
Ибо он погружен в свет.

Когда в его руках Шайтан стал мусульманином⁶,
[Эта] тень спряталась под его стопами.

Все степени — под его стопами⁷,
Существование всех земных [созданий] — от его тени⁸.

385. Благодаря его свету святость стала отбрасывать тень,
Востоки [пророков] сравнились с Западами [святых]⁹.

У каждой тени, которая появилась вначале,
В конце оказалась еще одна, противостоящая [ей]¹⁰.

¹ Аллюзия на Коран: «Веди нас путем прямым» (Коран 1:5 / пер. Г. С. Саблукова). Позднее *ṣirāṭ* стал ассоциироваться с узким мостом над адской бездной, по которому проходят праведники, а грешники падают с него в ад. Использование мифологемы ада именно в таком виде, вероятно, свидетельствует о заимствовании сюжета из зороастрийской традиции (см. [Вираз 2001: 101–130]).

² Здесь — аллюзия на Коран: «Иди прямым путем, как повелено тебе; и те, которые вместе с тобой исправились...» (Коран 11:114 / пер. Г. С. Саблукова).

³ Подробно вопрос о соотношении божественного света и тени разбирает Ибн Араби: «Знай то, о чем говорится: “кроме Бога” (*сивā ал-хаққ*), или то, что именуется миром, по отношению к Богу — то же, что тень по отношению к человеку. Сие — тень Бога, и сие же — воплощение соотношения бытия с миром, ибо тень, несомненно, наличествует в чувстве, но лишь тогда, когда есть то, в чем появляется эта тень... Вместилищем для сей тени Божьей, именуемой миром, служат воплощенности бытийно-возможных: на них простирается эта тень, и ты постигаешь ее настолько, насколько простерлась она от бытия сей самости. Но чрез имя Его «Свет» происходит постижение, и простирается тень сия на воплощенности бытийно-возможного в форме неведомого сокрытого» (цит по: [Ибн Араби 1993: 189]). Бог одновременно оказывается и источником света, и тем, кто отбрасывает тень. Тень является «тем, что кроме Бога». Поскольку совершенный человек находится в Боге (источнике света), он (совершенный человек) не отбрасывает тени. Дизфулийан пишет о том, что пророк Мухаммад с точки зрения своей истинности есть сам божественный свет, но как особь (*шахс*) и проявление он — божественная тень.

چو کرد او بر صراط حق اقامت	به امر «فاستقم» می‌داشت قامت
نبودش سایه کاو دارد سیاهی	زهی نور خدا ظلّ الهی
ورا قبله میان شرق و غرب است	ازیرا در میان نور غرق است
به دست او چو شیطان شد مسلمان	به زیر پای او شد سایه پنهان
مراتب جمله زیر پایه اوست	وجود خاکیان از سایه اوست
ز نورش شد ولایت سایه‌گستر	مشارق با مغارب شد برابر
ز هر سایه که اوّل گشت حاصل	در آخر شد یکی دیگر مقابل

⁴ *Кибла* — букв. 'находящееся напротив', направление на Каабу, которое мусльманину необходимо соблюдать во время молитвы.

⁵ Мухаммад находится непосредственно в «источнике света», поэтому для него неважно направление на молитве. Эти слова также являются аллюзией на священный хадис: «Спросил его (Мухаммада. — А. Л.) Муавия ибн Аммар о человеке, который молится, а после окончания [молитвы] смотрит и видит, что отклонился от киблы вправо или влево. Он (Мухаммад. — А. Л.) сказал ему (Муавии. — А. Л.): "Состоялась его (того человека. — А. Л.) молитва. Кибла есть то, что между Востоком и Западом". [Тогда] и был ниспослан аят о кибле сомневающегося: "Пред Богом и Восток и Запад: куда бы не обратились вы, везде лице Божие"» (Коран 2:112 / пер. Г. С. Саблукова) [Садук 1413, 1: 276].

⁶ Указание на хадис, где говорится о покорении Пророком шайтана [плотской души]: «Я своими руками покорил своего шайтана». В доступной нам сунне обнаружен не был. На него ссылаются исключительно персоязычные авторы.

⁷ *Все степени — под его стопами* — см. ранее, бейт 376, здесь вновь подчеркивается, что Мухаммад превосходит всех остальных пророков.

⁸ Подробнее об этом см. коммент. к бейту 381. Показательно, что существование мира связывается с тенью Мухаммада, это указывает на отсутствие субстанциональной разделенности между ним и Богом.

⁹ Подробнее см. коммент. к бейту 382.

¹⁰ *Тень, которая появилась вначале и тень, противостоящая ей* — пророк и святой соответственно.

Каждый, кто ныне является в общине сведущим [в религии],
В [своей] пророческой миссии противостоит¹
одному из посланников.

Поскольку Пророк — совершеннее [всех] в пророчестве²,
Он неизбежно превосходит [и] любого святого.

Святость полностью явлена в печати [пророков]³,
Последняя точка стала печатью на первой⁴.

390. Благодаря ему (пророку. — А. Л.) мир наполняется
безопасностью и верой,
Камни и животные обретают душу⁵.

В мире не останется ни одной неверной души,
Истинная справедливость⁶ будет явлена в полноте.

Он — знающий об Истине через тайну единства⁷,
В нем явлен лик Абсолюта⁸.

¹ В данном бейте «противопоставленность» не несет на себе негативных коннотаций. Шабистари пишет о том, что свет совершенного человека проявлялся в каждом из посланников, а после кончины пророка Мухаммада — в улемах (знатоках веры). Противопоставленность заключается в том, что они находятся напротив «источника света» и, подобно луне, которая светит отраженным светом солнца, являются средством его передачи.

² *Пророк, совершенный в пророчестве* — пророк Мухаммад.

³ Лахиджи комментирует «печать» как «печать святых» (*ḥātim al-awliya'*), имея в виду двенадцатого имама — Махди. Сарватийан, комментируя тот же бейт, пишет о «печати пророков» — Мухаммаде. Исходя из контекста версия Сарватийана кажется нам более соответствующей замыслу Шабистари.

⁴ *Стала печатью* — также «окончилась». Лахиджи трактует первую и последнюю точки как Истину Мухаммадову и «печать святых», имама Махди

کنون هر عالمی باشد ز امت رسولی را مقابل در نبوت
 نبی چون در نبوت بوده اکمل بود از هر ولی ناچار افضل
 ولایت شد به خاتم جمله ظاهر بر اول نقطه هم ختم آمد آخر
 ازو عالم شود پرامن و ایمان جماد و جانور یابند ازو جان
 نماند در جهان یک نفس کافر شود عدل حقیقی جمله ظاهر
 بود از سر وحدت واقف حق در او پیدا نماید وجه مطلق

соответственно. Сарватийан избегает шиитского толкования и пишет о том, что пророк Мухаммад как воплощение совершенного человека и печать пророков соединяется с первой точкой — «Первым разумом» как началом мироздания. О том, как последняя точка совпадает с первой, см. также бейты 336 и 362.

⁵ Дизфулийан поясняет, что поскольку печать пророков (Мухаммад) является проявлением божественной самости, о нем говорится как о том, кто наделяет душой.

⁶ *Истинная справедливость* — в издании Сарватийана — «истинный разум».

⁷ Показательно, что совершенство печати пророков характеризуется знанием Истины через тайну единства, что говорит о принципиальной значимости идеи единства для взглядов Махмуда Шабистари.

⁸ *Лик Абсолюта* — Уинфилд отмечает здесь аллюзию на Коран: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика».

ВОПРОС ПЯТЫЙ

Теперь, кто же сведущ в тайне единства?
К знанию чего пришел, наконец, познавший?

Ответ

Сведущим в тайне единства стал тот,
Кто не остановился на стоянках¹.

395. Сердце познавшего — знающее о Бытии,
Ему дано лицезреть Абсолютное Бытие.

Оно не знало бытия, кроме Бытия истинного,
Или бытия, что вчистую проиграло бытие².

Твое бытие — сплошь шипы и сор,
Сейчас же все это начисто выбрось из себя!

Иди же, подмети свой дом!³
Подготовь стоянку и место для Возлюбленного!

Когда ты выйдешь наружу, Он войдет внутрь,
Тебе без тебя явит свою красоту⁴.

¹ В данном бейте обыграна полисемия слова *vāqıf* — «знающий, сведущий» и «стоящий, остановившийся».

² *Вчистую проиграло* — полностью лишилось. Бихруз Сарватийан комментирует этот бейт как описывающий состояние *fanā'*, то есть растворение мистика в Боге. Он пишет, что «познавший — тот, кто знает лишь истинное бытие и кроме него не обращен ни к чему: видит его (истинное бытие. — А. Л.) во всем. Иными словами, познавший есть бытие, которое свое бытие начисто проиграло и достигло растворения в Боге» [Сарватийан 1384: 192].

³ У Лахиджи приводится вариант «иди же, дом сердца (*xāna-ı dil*) подмети». Аналогичный вариант приводят Илахи Ардабили и Шах Даи. Метафора

سؤال پنجم

که شد بر سرّ وحدت واقف آخر شناسای چه آمد عارف آخر

جواب

کسی بر سرّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف

دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است

به جز هست حقیقی هست نشاخت و یا هستی که هستی پاک درباخت

وجود تو همه خار است و خاشاک برون انداز اکنون جمله را پاک

برو تو خانه‌ی خود را فروروب مهیا کن مقام و جای محبوب

چو تو بیرون شدی او اندر آید به تو بی‌تو جمال خود نماید

уборки дома, отсылающая нас к необходимости «уборки своей души» в контексте суфийской традиции и, в частности, поэмы Шабистари «Цветник тайны», говорит о необходимости освобождения человека от своего «я» для того, чтобы дать место божественному «Я».

⁴ «Я» мистика выступает здесь в роли постороннего, в чьем присутствии не откроется божественное «Я». Только когда в доме человека не осталось постороннего — «я» самого мистика, ему может открыться Истина. О том же речь идет в известной притче Джалал ад-Дина Руми о человеке, который постучал в дверь друга и не был впущен, пока на вопрос «кто там» тот не ответил «это ты» (см. примеч. к бейту 300).

⁵ *Очи* — В контексте данного бейта Сарватийан комментирует слово ‘айн как указание на формулу ‘*айн ал-йақин* «очи уверенности» (пер. термина — Г. С. Саблуков). В таком виде это также является и аллюзией на коранические айаты, где обыгрывается «верное знание» и «очи уверенности»: «Привязанность

کسی کاو از نوافل گشت محبوب	به لای نفی کرد او خانه جاروب
درون جان محبوب او مکان یافت	ز «بی یسمع و بی یبصر» نشان یافت
ز هستی تا بود باقی بر او شین	نیابد علم عارف صورت عین
موانع تا نگردانی ز خود دور	درون خانه‌ی دل نایدت نور
موانع چون در این عالم چهار است	طهارت کردن از وی هم چهار است

к богатству озабочивает вас дотоле, покуда не уходите гостить в могилах. Действительно, узнаете, И еще, действительно, вы узнаете... О если бы знали вы это теперь верным знанием... Вы увидите пламень ада, Увидите его очами уверенности. В тот день от вас спросят ответственности за привязанность к удовольствиям» (Коран 102:1–8 / пер. Г. С. Саблукова). В суфийской традиции *‘айн ал-йақйн* является одной из трех ступеней богопознания: *‘илм ал-йақйн* — «верное знание» (пер. Г. С. Саблукова) (рациональное знание), *‘айн ал-йақйн* — «очи уверенности» (пер. Г. С. Саблукова) (видение воочию) и *хаққ ал-йақйн* — верная истина (пер. Г. С. Саблукова) (проникновение внутрь и исчезновение в объекте познания). Все три термина неоднократно встречаются в Коране. Таким образом, в контексте данного бейта речь идет об освобождении от привязанности к мирскому, которое является условием видения Истины. Важность этих понятий для Шабистари очевидна в связи с тем, что он композиционно выстроил другое свое произведение — *Са‘дат-нама* («Книга счастья») на основании деления знания на *‘илм ал-йақйн*, *‘айн ал-йақйн* и *хаққ ал-йақйн*: они озаглавливают три основные подраздела каждой главы поэмы, хотя и не исчерпывают ее содержание (наряду с ними в подразделы выделены также притчи (*хикāйат*), аналогия (*тамсīл*) и др.). Также один из небольших трактатов Шабистари носит название *Хаққ ал-йақйн*. Перевод двух глав из этого трактата приведен в книге «Мир смысла в немногих словах...» см. [Лукашев 2020].

405. Первое — чистота от случайностей и скверен¹,
Второе — от грехов и срама искусителя².

Третье — чистота от злого нрава,
Ибо с ним человек подобен скоту.

Четвертое — чистота тайны [сердца] от иного³,
Ибо здесь заканчивается его (странника. — А. Л.) движение.

Каждый, кто обрел эти очищения,
Несомненно достоин вести тайную беседу [с Богом]⁴.

Пока ты не проиграешь себя целиком⁵,
Я считаю тебя оскверненным и не готовым к совершению намаза⁶.

410. Когда же твоя самость очистится от всех пороков,
Твой намаз тогда станет зеницей ока⁸.

Не останется тогда⁷ никакого различия —
Познаваемый и познающий вместе станут одной вещью⁹.

¹ Случайности — *ахдāс* (ед. ч. — *хадас*) — случайное обстоятельство, нарушающее чистоту, например кишечные газы. Скверны — *анджās* (ед. *наджас*) — нечистые вещества, оскверняющие тело человека.

² Срама искусителя — в изданиях Сарватийана и Лахиджи — «зла искусителя» (*шарр-и васвās*); аллюзия: «Ищу убежища у Господа людей, царя людей, Бога людей, от злобы (*шарр*) скрытого искусителя (*васвās*), искушающего сердца людей, от гениев и людей» (Коран 114:1–6 / пер. Г. С. Саблукова).

³ Чистота тайны [сердца] от иного: Сарватийан объясняет как очищение сердца или внутреннего содержания человека от иного по отношению к Богу и обращенность к постоянному поминанию Всевышнего. Призывы отринуть «иное» как воображаемое и обратиться к Богу часто встречаются на страницах поэмы (напр., бейты 451, 506, 869).

⁴ Тайная беседа (*мунāджāt*) — обычно возводится к кораническому аяту: «Мы воззвали к нему с правой стороны горы и приблизили его для тайной беседы с Нами» (Коран / пер. Г. С. Саблукова, 19:52). Такой тип молитвы характеризуется большей степенью свободы и интимности в обращении к Богу. Традиционно такие молитвы читаются на родном языке молящегося (а не на арабском). *Мунāджāt* имели хождение преимущественно в суфийской и зороастрийской среде.

И для ислама, и для зороастризма наличие ритуальной чистоты является необходимым условием для совершения молитвы.

نخستین پاکی از احداث و انجاس	دوم از معصیت وز شرم وسواس
سیم پاکی ز اخلاق ذمیمه است	که با او آدمی همچون بهیمه است
چهارم پاکی سز است از غیر	که اینجا منتهی می گرددش سیر
هر آن کاو کرد حاصل این طهارات	شود بی شک سزاوار مناجات
تو تا خود را به کلی درنمایی	جُنب دانم تو را و نانمایی
چو ذات پاک گردد از همه شین	نمازت گردد آنگه قره العین
نماند در میانه هیچ تمیز	شود معروف و عارف جمله یک چیز

⁵ *Проиграть себя целиком* — метафора состояния *фанā'*, в суфийской газели распространено сравнение любви к божественному возлюбленному с азартной игрой (напр., в нарды), где на кону — жизнь влюбленного. См. также бейт 396.

⁶ Лахиджи и Сарватийан приводят другой вариант того же *мисрā'*: «Твой намаз никогда не будет [настоящим] намазом». Речь идет о невозможности увидеть Истину взглядом, который предполагает разделенность человека и Бога. Сходный посыл обнаруживается в бейте 191.

⁷ *Тогда* — первое значение: «в середине». Диххуда также приводит значение «в тот момент/тогда» (*дар хāl*), которое нам кажется более соответствующим контексту.

⁸ *Зеница ока* — зрачок, также «свет глаз». Подробнее об этих метафорах см. бейты 129–139. Также — аллюзия на священный хадис: «Полюбились мне в мире женщины и ароматы, а зеницей ока моего стала молитва» [ан-Нисаи 1986, 7: 61].

⁹ В данном бейте речь идет о «познании-становлении Истиной», когда познание Бога заключается в таком преображении человека, что его «я» заменяется божественным. Подробнее о познании в суфизме см. [Насыров 2009: 228–357]. Показательно, что познающий и познаваемый становятся не соотносительными, но именно одной вещью, то есть субстанциально едиными, что контрастирует с высказываниями Ибн Араби, для которого была важна субстанциальная разделенность познающего и познаваемого.

ВОПРОС ШЕСТОЙ

412. Если познанный и познавший — чистая самость [Истины],
О чем задумалась эта горсть праха?¹

Ответ

Не плати неблагодарностью за милость Истины,
Ведь ты познаешь Истину благодаря свету Истины.

Кроме Него, не найти познающего и познаваемого,
Однако же земля получает жар от Солнца².

415. Не удивительно, что пылинка питает надежду
В стремлении к жару дневного светила и свету Солнца³.

¹ Чистая самость — Лахиджи и Сарватийан объясняют чистую самость как самость Истины, Бога и разъясняют сложность данного вопроса, заключающуюся в том, что если познающий и познаваемый — одно, если, кроме божественной самости, нет другого сущего, откуда у человека стремление к Истине, ведь фактически они едины?

² Земля — также «прах», переносн. «мир из праха», то есть тварное бытие, в том числе человек. Жар — так же свет, сияние. Лахиджи говорит об этом бейте как о кратком Ответе на Вопрос 6 поэмы через прием иносказания (*тамсъл*): человек связан с Первоначалом также, как и Земля с Солнцем. Земля есть прах, который от Солнца получает тепло и жизнь. Также и человек, по мнению Лахиджи, в состоянии утвержденной воплощенности получает бытие от Истины и обретает таким образом актуальное существование, что является воспроизведением взглядов Ибн Араби на процесс миротворения и связь мира с Первоначалом. Однако имеются сомнения в адекватности этой трактовки замыслу Шабистари. Во-первых, утвержденные воплощенности довольно странно называть прахом ввиду их нематериальности (утвержденные воплощенности, по Ибн Араби, находятся в божественности, не имеют бытия, не имеют плоти), во-вторых, сам Шабистари

سؤال ششم

اگر معروف و عارف ذات پاک است چه سودا در سر این مشت خاک است

جواب

مکن بر نعمت حق ناسپاسی که تو حق را به نور حق شناسی

جز او معروف و عارف نیست دریاب و لیکن خاک می‌یابد ز خور تاب

عجب نبود که ذره دارد امید هوای تاب مهر و نور خورشید

на страницах своих поэм (*Са'адат-нāма*, *Гулишан-и рāз*) ни разу не употребляет термин «утвержденная воплощенность» ('*айн ṣābита*), хотя другими арабизмами активно пользуется, и в-третьих, Шабистари критикует своих предшественников за привнесение множественности и инаковости в универсум (в частности, категорию возможного у Ибн Сины, которая выполняет роль аналогичную той, что играют утвержденные воплощенности в философии Ибн Араби). Менее противоречивой была бы трактовка данного бейта в ключе философии озарения ас-Сухраварди и коранических аятов о сотворении человека (тем более, что здесь как раз активно используется световая символика): Богом творится человеческое тело, и в него вдыхается дух, благодаря которому человек оживает, подобно тому, как в философии озарения божественный свет оказывается заключенным в преграде тела. Эта трактовка подтверждается другими контекстами из «Цветника тайны», напр., см. бейт 612.

³ Обыгран мотив любовной поэзии, популярный у суфийских авторов: пылинка (метафора влюбленного), видимая (танцующая, поднимающаяся) в лучах солнца (метафора возлюбленного). Образ «пылинка — Солнце» аналогичен образу «капля — море». Подробнее см. бейты 143–147 и коммент. к ним.

Вспомни стоянку¹ состояния первозданности²,
Ибо там ты снова познаешь основу твоего размышления.

Кому Бог сказал: «Не есть ли Я Господь ваш?»
Кто, в конце концов, был тот, кто сказал в тот час «да!»?³

В тот день, когда [Всевышний] месил глину⁴,
Он начертал в сердце рассказ о вере⁵.

Если прочтешь [хоть] раз⁶ [это] послание,
Узнаешь все то, что ты хочешь [узнать].

420. Ты вчера ночью связал себя договором и обетом служения⁷,
Но забыл [об этом] по невежеству⁸.

¹ Стоянка — *мақām*, — букв. 'остановка', терминологически — стоянка или этап на суфийском пути *тарīқ*.

² Первозданность — *фитрат* от араб. *фаṭара* — «раскалывать», «творить», «иметь врожденное свойство». Первозданное состояние всего живого, в том числе и человека, когда он был только сотворен Всевышним. Данное слово может быть прочитано и как *фаṭр-ат* — «твое творение», хотя комментаторы Сарватийан и Лахиджи склоняются к варианту *фитрат* — «первозданность», «первозданное состояние». Как бы то ни было, речь здесь идет об изначальном состоянии только что сотворенного человека, таким, каким он должен быть изначально.

³ Имеется в виду обращение Бога к потомкам Адама, о котором сказано в Коране: «Некогда Господь твой из сынов Адама, из чресел их, извлек потомков их и повелел им дать исповедание о себе самих. "Не есмь ли Я Господь ваш?" Они сказали: — Да; исповедуем это. — Это было для того, чтобы вы в день воскресения не сказали: мы не были в состоянии постигнуть это» (Коран 7:171 / пер. Г. С. Саблукова).

⁴ Месил глины — аллюзия на хадис: «Я месил глину Адама своими руками сорок дней». Данный хадис отсутствует в авторитетных сборниках хадисов, однако комментарий к нему обнаруживается в сочинении Абд ар-Рууфа ал-Мунави *Файḍ ал-Қадір* «Щедрость Всемогушего». Автор комментария приводит данный хадис, упоминая, что он не является авторитетным с точки зрения *иснада* (цепочки передатчиков), говоря, что *мурīд* должен провести в уединении сорок дней, ибо Всевышний сорок дней «месил глину Адама» [ал-Мунави 1356: 44]. Существуют и другие варианты этого же хадиса, например: «Воистину, Всевышний и Благословенный Аллах месил глину Адама (Мир ему!) сорок дней» [Байхаки 1413, 2: 261].

به یاد آور مقام حال فطرت کز آنجا بازدانی اصل فکرت
 «الست ربکم» ایزد که را گفت که بود آخر که آن ساعت بلی گفت
 در آن روزی که گل‌ها می‌سرشتند به دل در قصه ایمان نوشتند
 اگر تو نامه را یک ره بخوانی هر آن چیزی که می‌خواهی بدانی
 تو بستی عقد و عهد بندگی دوش ولی کردی به نادانی فراموش

⁵ Речь идет о том, что вера в Единого Бога дана человеку еще в Божественном предвечном замысле, «когда месились глины».

⁶ [Хоть] раз — также «сразу, разом», «разок, единожды», «без промедления», см. [Диххуда, сл. ст. «یک راه»]. Уинфилд переводит здесь *یک راه* как *forthwith* «немедленно», Абдулл Хайй Дарр — *just once* «разок», также и Дизфулийан трактует *йик рах* как «один раз».

⁷ *Связал себя договором* — букв. 'завязал узел'. Лахиджи и Сарватийан приводят другой вариант того же *миçrā*: «Ты вчера вечером завязал узел договора служения». Слово 'ақд переводится и с персидского, и с арабского как «договор», от корня «'-қ-д», объединяющего слова со значением связывания. В связке с глаголом *бастан* означает «связывать». Таким образом, мы видим здесь игру слов: «договор» и «узел». Этот образ отсылает нас к зороастрийской религиозной практике, где завязывание узла было ежедневной религиозной обязанностью, сопровождавшейся молитвословиями. Клятва и договор занимали весьма важное место в духовной жизни иранцев еще до возникновения зороастризма. Верховными божествами пантеона тогда были Варуна (возможно, от индоевропейского корня *вер* «связывать») и Митра (возможно, от индоевропейского корня *мей* «меняться») [Бойс 2003: 27], ассоциировавшиеся с клятвой и договором соответственно. Впоследствии Митра занял лидирующее положение. Этот бейт отсылает нас также к уже упомянутой цитате из Корана (7:171; см. бейты 416–417). Таким образом, в данном случае под договором имеется в виду первоначальное знание божественного единства, имеющегося в первоначанном естестве человека.

⁸ *Невежество* — араб. *джахл*. Отсылает к невежеству как неверию.

Знай, что слово Истины было ниспослано затем,
Чтобы напомнить тебе о том первом обете.

Если ты видел Истину вначале,
Ты сможешь снова узреть ее и здесь.

Увидь Ее атрибуты здесь сегодня,
Чтобы завтра быть способным увидеть ее самость¹.

А если нет — не считай напрасными свои труды²,
Иди, услышь [слова] «ты не ведешь...»³ из Корана.

Аналогия

425. Слепорожденный не поверит тебе, что [есть разные] цвета,
Даже если ты сто лет будешь ему [о них] рассказывать
и доказывать [их существование].

Белый, желтый, красный, зеленый и соломенный⁴ [цвета]
Не будут для него ничем, кроме черноты.

Посмотри на несчастного слепого от рождения —
Разве он прозреет от примочки окулиста?⁵

Разум в [попытке] увидеть состояния того мира —
Словно слепой от рождения в этом мире.

¹ *Сегодня* — в этом мире, при жизни, *завтра* — в потустороннем мире, после смерти. Лахиджи, комментируя этот бейт, говорит о том, что если человек в этой жизни не увидел мир как проявление Единого, то и в жизни будущей останется невежественным. В этой связи он приводит коранический аят: «кто слеп в этой жизни, тот и в будущей будет совершенно слепым и совершенно беспутным» (Коран 17:72 / пер. Г. С. Саблукова).

² Дизфулийан объясняет это высказывание как говорящее о том, что для достижения Истины недостаточно желания и усилий человека. Если человеку

کلام حق بدان گشته است منزل که با یادت دهد آن عهد اوّل
 اگر تو دیده‌ای حق را به آغاز در اینجا هم توانی دیدنش باز
 صفاتش را ببین امروز اینجا که تا ذاتش توانی دید فردا
 وگرنه رنج خود ضایع مگردان برو بنیوش «لا تهدی» ز قرآن

تمثیل

ندارد باورت اکمه ز الوان و گر صد سال گویی نقل و برهان
 سپید و زرد و سرخ و سبز و کاهی به نزد وی نباشد جز سیاهی
 نگر تا کور مادرزاد بدحال کجا بینا شود از کحل کحال
 خرد از دیدن احوال عقبی بود چون کور مادرزاد دنیی

не открывается Истина, то причиной тому может быть не недостаток его усилий, а отсутствие на то воли Всевышнего.

³ «Ты не ведешь прямым путем тех, кого хочешь: Аллах ведет, кого желает. Он лучше знает тех, кто идет прямо» (Коран 28:56 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁴ *Соломенный* — цвет между желтым и белым. В изданиях Сарватийана и Лахиджи последовательность цветов: белый, красный, желтый, зеленый, соломенный.

⁵ *Примочка* — сурьма, использовалась как глазная мазь, улучшающая зрение, окулист — *каҳҳāl*, букв. 'накладывающий сурьму на глаза'.

За [пределами] разума у человека есть способ¹,
Чтобы познать с его помощью скрытые тайны.

430. Подобно огню в камне и железе²,
Бог вложил [его] в душу и тело.

Когда те камень и железо ударились [друг о друга],
От их света осветились оба мира.

От того соединения проясняется эта тайна,
Поскольку ты слышал [об этом], иди отбрось себя!³

Твоя тыйность⁴ есть копия божественного изображения⁵,
В себе ищи все, что хочешь [узнать]!

¹ *Способ* — комментаторы предлагают два разных способа прочтения данного слова. Лахиджи читает его как *тавр* — «способ», «манера», Сарватийан — как *тйр* — «гора». Первый, исходя из чтения «способ», указывает аллюзии на коранический аят, повествующий о способе познания Бога: «Скажи: я такой же человек, как и вы: мне открыто, что Бог ваш, единый Бог. Потому, кто чает срещить Господа своего: тот пусть делает дела добрые: поклоняясь Господу своему да не признает никого соучастником Ему» (Коран 18:110 / пер. Г. С. Саблукова). Исходя из чтения Сарватийана *бейт* можно перевести как «У человека есть гора, которая за разумом, // Чтобы он познал с ее помощью скрытые тайны». В этом случае имеется в виду гора, о которой также говорится в Коране: «Моисей, когда кончил срок, со своим семейством отправился в путь. На стороне горы он усмотрел какой-то огонь, и сказал своему семейству: побудьте здесь; я усматриваю огонь, может быть, принесу вам известие о нем, или головню с огнем, чтобы вам согреться. Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благо-словенной равнине, из кустарника раздался голос: «Моисей! Я Бог, Господь миров»» (Коран 28:29–30 / пер. Г. С. Саблукова). Гора здесь играет роль места, где у Моисея был опыт общения с Богом. Таким образом, и в данном бейте слово «гора» используется как метафора средства богообщения.

² *Камень и железо* — имеется в виду кремень и железное (стальное) кресало, использующиеся для высекания искры.

³ Сарватийан и Лахиджи предлагают другой вариант этого бейта: «От того соединения проясняется эта тайна // Поскольку ты узнал [это], иди, займись собой». Речь идет о необходимости отказа от своего «я».

⁴ *Твоя тыйность* — твое «ты», твоя самость.

⁵ Шах Даи и Илахи Ардабили, комментируя данный бейт, говорят о том, что человек являет собой копию совокупности божественных имен и атрибутов.

ورای عقل طوری دارد انسان	که بشناسد بدان اسرار پنهان
به سان آتش اندر سنگ و آهن	نهاده است ایزد اندر جان و در تن
چو برهم اوفتاد آن سنگ و آهن	ز نورش هر دو عالم گشت روشن
از آن مجموع پیدا گردد این راز	چو بشنیدی برو خود را برانداز
تویی تو نسخه نقش الهی	بجو از خویش هر چیزی که خواهی

ВОПРОС СЕДЬМОЙ

Какой точке принадлежит речение «Я есмь Истина»?¹

Что ты скажешь? Та абсолютная загадка была

пустыми [словами]?²

Ответ

435. [Слова] «Я есмь Истина» — абсолютное раскрытие тайн,
Кроме нее, Истины³, кто скажет: «Я есмь Истина»?

Все частицы мира, как Мансур⁴,

Хочешь, [считай] пьяные, хочешь — опьяненные!

[Все частицы] — постоянно в этом восхвалении

и прославлении [Всевышнего]⁵,

[Все] неизменно пребывают, жидутся на этом смысле

(«Я есмь Истина». — А. Л.).

Если хочешь, чтобы это стало легко для тебя,

Прочитай сразу «Нет ничего...»⁶.

¹ Имеется в виду Мансур ал-Халладж (858–922). В собрании его высказываний «Ахбар ал-Халладж» есть рассуждение о точке и линии как символе соотношения Бога и мира: «Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, — это точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления (*таджаллин*) Бога (*ал-хаққ*) во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: “Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога”» [Насыров 2007: 52]. Благодаря этому рассуждению становится яснее логика скандального высказывания Халладжа «Я — Бог!». И. Р. Насыров выделяет три точки зрения мусульманских богословов по вопросу о соответствии учения Халладжа букве и духу мусульманского закона: резкое осуждение, признание Халладжа святым и отсрочка окончательного суждения по этому вопросу до Судного дня [Там же: 53].

² Сарватийан и Лахиджи предлагают другой вариант второго *мисрā'*: چه گویی هرزه ای بود آن مزبّق «Что скажешь, тот обманщик был пустым [болтуном]?».

سؤال هفتم

کدامین نقطه را نطق است انا الحق چه گویی هرزه بود آن رمز مطلق

جواب

انا الحق کشف اسرار است مطلق جز او حق کیست تا گوید انا الحق

همه ذرات عالم همچو منصور تو خواهی مست گیر و خواه مخمور

در این تسبیح و تهلیل اند دایم بدین معنی همی باشند قائم

اگر خواهی که گردد بر تو آسان و «إن من شيء» را يك ره فروخوان

Обманщик — музаббақ, букв. 'покрытый ртутью'. Сарватийан, объясняя семантику этого слова, отсылает к синтезированию амальгамы из золота и ртути: «если смешать золото и ртуть, получится амальгама, которая ни для чего не пригодна». Во времена появления этого слова амальгама не использовалась для изготовления зеркал, зеркала были преимущественно металлическими.

³ Лахиджи приводит другой вариант начала бейта: «Кроме Истины...».

⁴ Мансур — имеется в виду Мансур Халладж. Все частицы мира, как Мансур — все частицы восклицают: «Я — Истина». См. бейты 143–147 и коммент. и к ним.

⁵ Восхваление и прославление [Всевышнего] — повторение молитвенных формул «Хвала Аллаху!» и «Нет бога, кроме Аллаха» соответственно.

⁶ Здесь автор указывает на аят Корана: «Прославляют Его семь небес, и земля, и те, кто на ней. Нет ничего, что бы не прославляло Его хвалой, но вы не понимаете прославления их. Поистине, Он — кроткий, прощающий!» (Коран 17: 44 / пер. И. Ю. Крачковского).

Когда ты растреплешь хлопок «себя»,
Ты тоже, как Халладж¹, издашь этот возглас!

440. Вынь из ушей хлопковую вату своих [ложных] представлений²,
Услышь призыв Единого Всевластного!³

От Истины призыв исходит непрестанно,
Почему [же] ты ожидаешь [дня] воскресения?!

Приди на «правую [сторону] долины» — и внезапно
Куст скажет тебе: «Воистину, я — Аллах»⁴.

Слова «Я есмь Истина», [исходящие] из куста, позволительны,
Почему же они не позволительны из [уст] счастливец
(человека. — А. Л.)?

Каждый, у кого в сердце нет сомнения,
Непоколебимо уверен⁵, что нет бытия, кроме Единого⁶.

445. «Яйность» подобает Истине,
Ибо «Он» — это [указание на] отсутствие, а отсутствующий —
воображение и фантазия⁷.

¹ Халладж переводится с арабского как «трепальщик хлопка».

² Здесь аллюзия на Коран: «Есть ли у них уши, чтобы слышать ими?» (Коран 7:194 / пер. Г. С. Саблукова). В образах этого и предыдущего бейтов использованы разные значения слова *памба* «хлопок» и «[хлопковая] вата». В бейте 439 собственное «я» человека уподоблено хлопку, который предстоит «растрепать», а здесь разного рода неверные представления уподоблены вате, которую следует извлечь из ушей, для того чтобы услышать призыв Единого Бога.

³ Эпитет «Единый Всевластный» неоднократно встречается в Коране, например: «Скажи: кто Господь небес и земли? Скажи: Бог. Скажи: изберете ли вы в покровители себе, опричь Его, таких, которые и в отношении себя самих не могут распорядиться ни полезным, ни вредным? Скажи: слепой равняется ли зрячему? Тьма равняется ли свету? Предполагаемые ими соучастники Богу сотворили ли что, как сотворил Он? Им неведомо такое творение. Скажи: творец всех вещей есть Бог, — Он единый, всевластный» (Коран 13:17 / пер. Г. С. Саблукова).

⁴ «Воистину, я — Аллах» — аллюзия на Коран: «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: «Моисей, Я — Бог, Господь миров». И потом: «брось на землю посох твой!»» (Коран 28:30–31 / пер. Г. С. Саблукова) Та же история излагается в другой суре

چو کردی خویشان را پنبه‌کاری تو هم حلاج‌وار این دم برآری
 برآور پنبه‌ی پندارت از گوش ندای واحد قهار بنیوش
 ندا می‌آید از حق بر دوامت چرا گشتی تو موقوف قیامت
 درآ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت «ائی انا الله»
 روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک‌بختی
 هر آن کس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست
 انانیت بود حق را سزاوار که هو غیب است و غایب هم و پندار

Корана: 20:11–24. В данном бейте автор почти дословно повторяет призыв, приведенный ранее, в бейте 81.

⁵ *Непоколебимая уверенность* (араб. *yaqīn*) — см. коммент. к бейту 356.

⁶ Также возможен вариант перевода второй строки бейта как «Непоколебимо уверен, что бытие лишь одно». Такая трактовка подтверждается контекстами из трактата «Верная истина...», где Шабистари утверждает, что нет иного бытия, кроме самостно необходимого.

⁷ *Отсутствующий* — также форма третьего лица в арабской грамматике. Речь идет о том, что «я» в полной мере может характеризовать только Истину, Первоначало и только «я» может быть верным указанием на нее. Этим утверждением Шабистари вступает в полемику со значительным числом авторов, которые утверждали, что только местоимение «он» может служить адекватным указанием на Первоначало, подчеркивая тем самым его трансцендентность. К числу тех, кто придерживался такой позиции, можно отнести ал-Кирмани, Санаи и др. Обращение «он» предполагает разделенность Истины и того, кто ее ищет, отсутствие Истины в том, кто говорит «Он — Истина». Между тем для Шабистари принципиально важна идея отсутствия разделенности или двойственности в универсуме. Для него она иллюзорна и фантазийна, является плодом фантазии человека. Когда же покров иллюзий спадает, человеку открывается совершенное единство.

В присутствии Истины нет двойственности¹,
В том присутствии нет ни «я», ни «мы», ни «ты».

И «я», и «мы», и «ты», и «он» суть одно,
Ибо в единстве нет никакого разделения².

Кто стал пустым, как вакуум, [избавившись] от себя,
В том раздался отзвук [слов] «Я есмь Истина».

[Соединившись] с вечным ликом, иной погибает³,
Путь, движение и путник становятся одним.

450. Здесь невозможны воплощение и соединение,
Ибо [полагать] двойственность в единстве есть сущее
заблуждение⁴.

[Мысли о] воплощении и соединении возникают от «иного»⁵,
Но единство всецело возникает от движения [путника по пути]⁶.

Воплощением было то, что отделилось от бытия⁷,
Истина не стала рабом, раб не соединился с Истиной⁸.

¹ Бихруз Сарватийан предлагает переводить слова *джанāб* и *хадрат* как «порог» и «присутствие» соответственно. Таким образом, дословным переводом будет «На пороге присутствия...» [Сарватийан 1384: 207]. Подробнее о присутствии см. [Ибн Араби 2013: 80].

² Разделение, различность объектов предполагает множественность. Множественность же в единстве — парадоксальна.

³ *Иной погибает* — аллюзия на два коранических айата: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран 28:88 / пер. И. Ю. Крачковского), «Что у вас, то погибнет; а что у Бога, то вечно (*бāқин*)» (Коран 16:98 / пер. Г. С. Саблукова). Таким образом, Шабистари говорит о том, что состояние пребывания *бақā'* доступно лишь Богу. Человек же может достигнуть его, осознав себя как неиное Богу.

⁴ *Воплощение* — см. коммент. к бейту 100. Данное высказывание контрастирует с философскими построениями Ибн Араби, утверждавшего важность двойственности в дискурсе о возможном и необходимом бытии. Подробнее см. [Смирнов 2012: 43–48].

جناب حضرت حق را دویی نیست	در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ما و تو و او هست يك چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمیز
هر آن کاو خالی از خود چون خلا شد	انا الحق اندرو صوت و صدا شد
شود با وجه باقی غیر هالك	یکی گردد سلوك و سير و سالک
حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سير خیزد
تعین بود کز هستی جدا شد	نه حق بنده نه بنده با خدا شد

⁵ *От иного* — представление о том, что есть нечто иное по отношению к Истине.

⁶ Лахиджи объясняет данный бейт следующим образом: «Всякий раз, когда путник по пути очищения движется в обратном направлении (от познания Бога к познанию мира. — А. Л.), проявление (*таджаллӣ*) самостного единства: воплощения (*та'айюн*) и образы, представляемые (*муваххим*) как умножение и увеличение числа [сущностей], стираются (*махв*) и уничтожаются (*фāнӣ*)..., и становится ясно, что множество (*касрат*), дуализм (*исниййат*) и инаковость (*ғайриййат*) — все умозрительны (*и'тибārӣ*), и, кроме единой Истины, нет иного сущего (*мавджӯдӣ*)» [Лахиджи 1371: 320].

⁷ Лахиджи объясняет воплощение как возникновение иллюзии инаковости и множественности. Когда же поднимается завеса множественности, становится ясно, что, кроме Истины, нет другого сущего (*мавджӯд*) [Лахиджи 1371: 321]. Если же, кроме Истины, нет другого сущего, то некому с ней «соединяться».

⁸ *Истина не стала рабом* — опровержение идеи воплощения, *раб не соединился с Истиной* — опровержение тезиса о соединении.

Существование творения и множественности — видимость,
Не все то, что видимо, есть собственно бытие¹.

Аналогия

Поставь зеркало напротив [себя],
Посмотри в него, узри ту другую персону.

455. Теперь присмотрись, что есть то отражение,
Оно — не этот [человек] и не то [зеркало], так кто же
то отражение?

Поскольку я определен своей самостью,
Не знаю, что есть мое отражение².

Как, в конце концов, могут соединиться бытие и небытие?³
Не могут быть [вместе] свет и тьма ни в одном из двух миров!⁴

Поскольку нет ни будущего, ни прошедшего, ни месяца, ни года,
Что может быть, кроме этой одной точки настоящего момента?

Есть одна воображаемая точка [настоящего момента],
поучившая движение,
Ты назвал ее текущей рекой⁵.

¹ *Собственно бытие* — Истина, Бог. Человеку видится множественность мира, но невидима его (мира) истинная суть, которая есть Единое. В контексте философских взглядов Шабистари «собственно бытие» противопоставлено «собственно тлению». Они соотносятся как Бог и мир соответственно. О «собственно тлении» см. бейт 469.

² *Отражение* — досл. 'тень'. Лахиджи и Сарватийан указывают на то, что в данном случае речь идет об отражении в зеркале, по этой причине мы переводим это слово как «отражение». Шабистари здесь говорит о сложности в понимании характера виртуального образа, которым является отражение в зеркале. Есть сущая вещь, ее самость — бытие. Отражение небытийно, оно не тождественно этой вещи. Но если оно небытийно, как оно может быть чувственно воспринимаемым? Это — аналогия проблемы соотношения Бога (фигура, стоящая напротив зеркала)

وجود خلق و کثرت در نمود است نه هرچ آن می‌نماید عین بود است

تمثيل

بنه آینه‌ای اندر برابر در او بنگر بین آن شخص دیگر

یکی ره بازبین تا چیست آن عکس نه این است و نه آن پس کیست آن عکس

چو من هستم به ذات خود معین نمی‌دانم چه باشد سایه من

عدم با هستی آخر چون شود ضم نباشد نور و ظلمت هر دو عالم

چو ماضی نیست مستقبل مه و سال چه باشد غیر از این يك نقطه حال

یکی نقطه است وهمی گشته ساری تو او را نام کرده نهر جاری

и мира (отражение в зеркале), которую Шабистари рассматривал выше, в бейтах 132–143. При этом он отдает себе отчет в том, что отношение между Богом, Абсолютным бытием и миром как Его виртуальным образом представляет собой серьезную философскую проблему, и самое сложное в ней — рациональное осмысление виртуальности мира как отражения божественной самости. В данном бейте он признается, что не знает, чем является это небытийное, но чувственно воспринимаемое виртуальное отражение.

³ О невозможности соединения бытия и небытия см. [Лукашев 2020: 281–285].

⁴ В изданиях Муваххида, Сарватийана и Лахиджи вместо «в двух мирах» приводится вариант «оба вместе» (*хар ду бā хам*).

⁵ *Текущей рекой* — отсылка к учению Гераклита Эфесского (ок. 554–483 г. до н. э.) о постоянной изменчивости сущего наподобие течения реки.

460. Кто другой, кроме «я», есть в этой пустыне?!¹

Скажи мне, что это за звуки и отголоски?²

«Акциденция уничтожается, из нее составлена субстанция»,
Скажи, как такое [могло] быть и где же само составленное?³

Тела [состоят] из длины, ширины и глубины⁴,
Как же их существование явилось из несуществующих?!⁵

Такого же рода⁶ — основа всего мира,
Поскольку ты узнал [это], обрети веру и следуй обязанностям
[с ней связанным].

Воистину, нет другого бытия, кроме Истины!
Ты скажи: «Он есть Истина!», [а] хочешь — «Я есмь Истина!»

465. Отдели свою явленность⁷ от Бытия,
Не будь чужаком, сделай себя [близким] знакомым!

¹ В этой пустыне — в мире, где не существует ничего, кроме божественной самости, а все зримое множество вещей — не более чем мираж.

² Дизфулийан приводит несколько трактовок данного бейта, которые сводятся к тому, что речь идет о «я» как Божественной самости, Абсолютном бытии. Звуки он трактует как звучание повеления «Будь!» («Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «будь!» и то получает бытие» (Коран 16:42 / пер. Г. С. Саблукова)) и последующее возникновение мира, который Шабистари считает небытийным и виртуальным. Несмотря на то, что в бейте 456 Шабистари говорит о своей неспособности рационально объяснить виртуальность мира, средневековый автор настаивает именно на таком его статусе и в дальнейшем говорит о том, что такое видение мира является условием для приближения к Богу.

³ В первом полустииши приведен тезис мутакаллимов, которые одни из первых в исламской философии начали рассуждать о субстанции и акциденции с точки зрения пребывания и уничтожения. В частности, речь шла о том, что субстанция пребывает два и более мгновений, в то время как для акциденции это исключено. Впоследствии терминология «уничтожение — пребывание» (*фанā' - бақā'*) была

جز از من اندرین صحرا دگر کیست	بگو با من که تا صوت و صدا چیست
عرض فانی است جوهر زو مرکب	بگو کی بود یا خود کو مرکب
ز طول و عرض و از عمق است اجسام	وجودش چون پدید آمد ز اعدام
از این جنس است اصل جمله عالم	چو دانستی بیار ایمان و فالزم
جز از حق نیست دیگر هستی الحق	هو الحق گو تو، می خواهی انا الحق
نمودار خود از هستی جدا کن	نه‌ای بیگانه خود را آشنا کن

использована и развита в суфизме. Шабистари не разделяет этот тезис и намеренно абсурдно его формулирует, чтобы продемонстрировать иррациональность подхода мутакаллимов. Он говорит о том, что субстанция не может пребывать, если состоит или заключена в акциденциях, которые уничтожаются в каждый момент времени. Сам факт ежесекундного уничтожения всех акциденций делает невозможным наличие вещи, «составленной» из субстанции и акциденции.

⁴ Длина, ширина и глубина включены в понятие того или иного тела как его атрибуты. Эти атрибуты относительны и не имеют собственного бытия. По этой причине Шабистари называет их небытийными или небытийностями.

⁵ *Несуществующие* — намек на не имеющие собственного бытия атрибуты длины, ширины и глубины. Сарватийан и Лахиджи приводят разные варианты того же *misrā'*. Лахиджи: «Как же бытие явится из несуществующих?!», Сарватийан: «Как бытие явится из признаков?!».

⁶ *Род* — акцидентальные признаки длины, ширины и глубины.

⁷ В других изданиях (Лахиджи, Сарватийан) — *namūd-i vaḥmī* «воображаемую явленность».

ВОПРОС ВОСЬМОЙ

Почему сотворенного [могут] назвать соединившимся?
Как совершилось его странствие и продвижение?

Ответ

Соединение с Истиной не отделено от тварности¹,
Отчуждение от себя — [это и] есть знакомство [с Истиной].

Когда возможное развеивает пыль возможности,
Не остается ничего, кроме Необходимого.

Существование каждого из двух миров подобно иллюзии,
Ибо в пору пребывания оно — само тление².

470. Не сотворенный тот, кто соединился [с Истиной],
Такого не скажет совершенный человек!

Разве небытие сыщет путь в эти врата?!
Какое отношение имеет прах к Всевышнему Господу?!³

Что такое небытие, чтобы оно соединилось с Истиной,
И через него совершилось продвижение и странствие
[к Истине]?!

¹ В подавляющем большинстве изданий и толкований (напр., Сарватийан, Лахиджи, Уинфилд, Муваххид, Муджахид / Кияни) приводится вариант «Соединение с Истиной — это отделение от тварности», этот вариант, на наш взгляд, более соответствует контексту поэмы.

² Пребывание в средневековой исламской мысли традиционно является характеристикой божества в противовес тленности мира. В данном бейте речь идет о том, что по отношению к бытию Истины существование двух миров (земного и небесного как формы человеческого смертного и посмертного существования) есть само тление, небытие. Любая вещь, имеющая наряду с Богом, и весь мир как совокупность таких вещей есть иллюзия (в толковом словаре «Диххуда»

سؤال هشتم

چرا مخلوق را گویند واصل سلوک و سیر او چون گشت حاصل

جواب

وصال حق ز خفیت جدا نیست ز خود بیگانه گشتن آشنایی است

چو ممکن گرد امکان برفشاند به جز واجب دگر چیزی نماند

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زوال است

نه مخلوق است آن کاو گشت واصل نگوید این سخن را مرد کامل

عدم کی راه یابد اندرین باب چه نسبت خاک را با ربّ ارباب

عدم چنّود که با حق واصل آید وزو سیر و سلوکی حاصل آید

ḥayāl соотносится с *vaḥm* — «фантазия» (Диххуда, сл. ст. خیال). Лахиджи, комментируя данный бейт, ссылается на «Геммы Мудрости» Ибн Араби: «Если миропорядок таков, то знай, что ты сам — видимость-воображение (*ḥayāl*), и все тобой постигаемое и высказываемое есть лишь видимость-воображение. Итак, все бытие — видимость в видимости (*ḥayāl fī ḥayāl*), истинное же бытие — это Бог» [Ибн Араби 1993: 191]. В данном бейте Шабистари характеризует как «видимость», «фантазийность» саму двойственность миров, что показательно, поскольку для Ибн Араби эта двойственность является важной составляющей его системы философских взглядов [Смирнов 2012: 46–47].

³ *Всевышнему Господу* — букв. 'Господу Господ'.

Если твоя душа узнает о смысле этого,
Воскликнешь тут же: «Помилуй Боже!»!¹

Ты — небытийный, постоянно обитающий в небытии,
Как небытийное возможное [может] достигнуть Необходимого?

475. Ни одна субстанция не имеет воплощенности без акциденции,
[А] что есть акциденция, которая «не пребывает два [момента]
времени»?²

Мудрец³, написавший сочинения на основании этого подхода,
Определил ее (акциденцию. — А. Л.) как «длину», «ширину»
и «глубину».

Что есть первоматерия⁴, как не абсолютное небытие,
Через которое форма становится осуществленной?!

Поскольку нет изначально формы без первоматерии,
Первоматерия без нее (формы. — А. Л.) также всего лишь
небытие.

[Все] тела в мире получились из этих двух небытийных,
О которых, помимо небытийности, ничего не известно.

480. Узри свою чтойность, без преуменьшения и преувеличения,
Сама по себе она не является ни бытийной, ни небытийной.

Истинно⁵ взгляни на возможность —
Ведь она с точки зрения Бытия — сама ущербность⁶.

¹ *Помилуй Боже! (астағфир Аллāх)* — формула предупреждения, предостережения не делать чего-либо неподобающего, греховного.

² В данном бейте Шабистари пишет об ущербности субстанции и акциденции. Ни одна из них самостоятельно не может быть вещью: первая — в силу того, что нуждается в акциденции, вторая — в силу своей нестабильности. Акциденции, начиная с мутазилитов, признаются уничтожаемыми в каждый момент времени и не длящимися два мгновения подряд.

³ *Мудрец* — этим титулом часто именовали ученых-философов; ни Шабистари, ни комментаторы его поэмы «Цветник тайны» не разъясняют личность «мудреца». Вероятно, это — собирательный образ философа-мутакаллима, разбирающего вопрос о соотношении субстанции и акциденций, а также их онтологический

اگر جانت شود زين معنى آگاه	تو گویی در زمان استغفر الله
تو معدومی عدم پیوسته ساکن	به واجب کی رسد معدوم ممکن
ندارد هیچ جوهر بی عرض عین	عرض چنود که «لا یبقی زمانین»
حکیمی کاندیرین فن کرد تصنیف	به طول و عرض و عمقش کرد تعریف
هیولی چیست جز معدوم مطلق	که می گردد بدو صورت محقق
چو صورت بی هیولی در قدم نیست	هیولی نیز بی او جز عدم نیست
شده اجسام عالم زين دو معدوم	که جز معدوم از ایشان نیست معلوم
بین ماهیت را بی کم و بیش	نه معدوم و نه موجود است در خویش
نظر کن در حقیقت سوی امکان	که او از هستی آمد عین نقصان

статус. В этой связи естественно вспомнить Аристотеля, который впервые дал подробное разъяснение этого вопроса. Однако Стагирит не выделяет длину, ширину и глубину в отдельные категории.

⁴ *Первоматерия* — см. коммент. к бейту 253.

⁵ *Истинно* — Сарватийан объясняет как «правильным, истинным взглядом», «увидеть так, как должно».

⁶ Возможность есть небытийная умозрительность, в которой разум сочетает бытие и небытие. Такое «бытие» возможного есть сама ущербность [Шабистари 1372: 330–331]. Лахиджи и Сарватийан предлагают вариант: *که او بی هستی آمد عین نقصان*: «Ведь она без бытия сама ущербность», то есть возможность сама по себе небытийна и нуждается во внешнем источнике бытия.

Бытие всепроникающе¹ в своей полноте,
Проявления же суть некие умозрительные² [вещи].

Умозрительности не являются сущими —
Чисел множество, но [лишь] единица подвержена счету³.

У мира нет [иного] бытия, помимо метафорического⁴:
Все его дела — [лишь] игра и забава!⁵

Аналогия

485. Пар поднимается из моря,
По воле Истины он опускается [дождем] на пустыню⁶.

Лучи солнца с четвертого неба,
Упав на нее (пустыню. — А. Л.), вместе [с водой и землей]
образуют синтез.

Тепло⁷ стремится снова идти ввысь,
За него цепляется та морская вода.

Когда ими (теплом и водой. — А. Л.) пропитываются⁸
земля и воздух,
Всходит зеленая цветущая растительность.

Она становится едой для животных благодаря преобразованию,
Человек питается [животными], и она вновь переваривается.

¹ *Всепроникающе* — Дизфулийан объясняет как «текущее, подвижное».

² *Умозрительные* — подробнее см. бейт 9 и коммент. к нему.

³ О единице и числах см. коммент. к бейту 9. О множестве и единстве в контексте философских взглядов Шабистари см. [Лукашев 2020: 170–198, 281–285].

⁴ *Метафорическое* — также «иносказательное», выраженное переносно; отношения между бытием мира и бытием Истины подобны отношению между метафорой и тем, на что она указывает. Мир есть указание на Единое, однако своего бытия он не имеет. Его называют бытийным, он имеет высказанность *лафз* «бытие», но его смысл *ма'ни* — «небытие».

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیین‌ها امور اعتباری است
 امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و يك چیز است معدود
 جهان را نیست هستی جز مجازی سراسر کار او لهو است و بازی

تمثیل

بخاری مرتفع گردد ز دریا به امر حق فرود آید به صحرا
 شعاع آفتاب از چرخ چارم فروافتد شود ترکیب با هم
 کند گرمی دگر ره عزم بالا درآویزد بدو آن آب دریا
 چو با ایشان شود خاک و هوا ضم برون آید نبات سبز و خرم
 غذای جانور گردد ز تبدیل خورد انسان و یابد باز تحلیل

⁵ *Игра и забава* — аллюзия на Коран: «Ведь ближайшая жизнь — только игра и забава» (Коран 47:36 / пер. И. Ю. Крачковского, ср. также 29:64).

⁶ В бейтах 145–147 Шабистари иносказательно рассуждает о море и капле. Здесь и далее он приводит в качестве наглядной аналогии круговорот воды в природе. Таким образом он демонстрирует и то, как бытие может быть всепроникающим (см. бейт 482).

⁷ Имеется в виду тепло тех солнечных лучей с четвертого неба, о которых шла речь в предыдущем бейте.

⁸ *Пропитываются* — букв. 'приобщаются'.

490. Становится одной точкой¹ и проходит [различные] состояния,
И из нее снова является человек.

Когда же свет глаголющей души низошел на плоть,
Явилось единое тело, тонкое и светлое².

Оно станет ребенком, юношей, взрослым, дряхлым стариком.
Обретет ум, [свое] суждение, разумение и рассуждение.

Затем наступит смертный час, положенный
Чистым Присутствием³,
Пойдет чистое к чистому, прах — к праху.

Все части мира подобны [тем] растениям,
Которые — [лишь] одна капля из моря жизни.

495. Когда время для них (частей мира. — А. Л.) проходит,
снова становится
Конец их всех подобен началу⁴.

Из них каждая [частица мира] движется к центру,
Поскольку природа не перестает стремиться к центру⁵.

Единство подобно морю, но — морю, полному крови⁶,
В котором вздымаются тысячи одержимых волн⁷.

¹ В изданиях Лахиджи и Сарватийана приводится вариант «одним семенем» (йик нутфа), этот вариант, на наш взгляд, более соответствует контексту рассуждений Шабистари (хотя и не исключает вариант чтения «точка»). Вариант «становится одним семенем» отсылает к кораническому аяту «Он сотворил человека из капли [семени] — и после этого [человек] еще спорит» (Коран, 16:4 / пер. М.-Н. О. Османова).

² В бейтах 488–491 Шабистари апеллирует к коранической версии творения человека, приводимой, в частности, в аятах: «И вот, Господь твой сказал ангелам: Я сотворю человека из брения, — из глины, употребляемой в гончарной работе. Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от моего духа: тогда вы, припадая, поклонитесь ему» (Коран 15: 28–29 / пер. Г. С. Саблукова).

³ Чистое Присутствие — пречистый Господь.

⁴ Лахиджи поясняет: все части мира находят свой конец в море Единства, из которого они берут свое начало.

⁵ Не перестает стремиться к центру — досл. 'не оставляет склонности к центру'. Центром в данной метафоре является Единое, Бог. Подробнее о мета-

شود يك نقطه و گردد در اطوار	وز او انسان شود پیدا دگر بار
چو نور نفس گویا بر تن آمد	یکی جسم لطیف و روشن آمد
شود طفل و جوان و کهل و کمپیر	بداند عقل و رای و فهم و تدبیر
رسد آنکه اجل از حضرت پاک	رود پاکی به پاکی خاک با خاک
همه اجزای عالم چون نباتند	که يك قطره ز دریای حیاتند
زمان چون بگذرد بر وی شود باز	همه انجام ایشان همچو آغاز
رود هريك از ایشان سوی مرکز	که نگذارد طبیعت خوی مرکز
چو دریایی است وحدت ليک پرخون	کز او خیزد هزاران موج مجنون

форе центральной точки и окружности см. коммент. к бейтам 155-156. Данный бейт свидетельствует о том, что контекст позволяет чтение *нуқта*, выбранного как основное в издании Дизфулийана для бейта 490 (см. коммент. к бейту).

⁶ Автор уподобляет Единство морю по признаку беспредельности. Это «море» полно крови, поскольку в каждый момент времени в нем происходит процесс возникновения и гибели.

⁷ *Волны на море* — традиционный образ для передачи соотношения Единого и множественного: на поверхности моря (Единое) возникают волны (множественные проявления). Волны — не что-то иное морю, они, с одной стороны, являются его поверхностью, которая скрывает пучину, а с другой — поднимают множество брызг, которые, несмотря на свою множественность, не являются чем-то субстанциально иным по отношению к морю. Аналогичным образом функционирует образная пара лицо — локоны. *Одержимые* — *маджнун*, то есть одержимые любовью к Единому, эпитет *маджнун* здесь содержит намек на историю Маджнуна, одержимого любовью к Лейли и ставшего в традиции парадигматическим образом истинного влюбленного.

Посмотри, капля дождя из [этого] моря
Как обрела столько форм и имен:

Пар, облако, дождь, влага, глина,
Растения, животные и совершенный человек.

500. В конце концов, все было одной каплей вначале¹,
Из которой вышли все перечисленные вещи.

Мир разума, души, небес и [небесных] тел,
Считай подобным той одной капле², от начала [ее и] до конца!

Когда настигнет смерть небеса и звезды,
Бытие целиком канет в небытие.

Когда ударит волна, мир будет стерт,
Станет несомненным [изреченное] «как будто бы
и не была она богатой вчера»³.

Воображаемое разом уйдет прочь⁴,
Не останется в доме⁵ другого насельника⁶, кроме Истины.

505. В тот миг для тебя осуществится близость [к Истине],
Без [твоей] «тийности»⁷ соединишься с Другом⁸.

Соединение здесь есть устранение воображаемого,
Когда иной⁹ уходит прочь, это и есть соединение [с Истиной].

¹ Аллюзия к аяту: «...небеса и земля были соединены, а Мы их разделили и сделали из воды всякую вещь живую» (Коран 21:31 (30)/пер. И. Ю. Крачковского).

² Одна капля — также «драгоценная, уникальная жемчужина».

³ Как будто бы и не была она богатой вчера: «Жизнь ближайшая подобна воде, которую Мы низвели с неба: смешались с нею растения земли, которыми питаются люди и животные, а когда земля приобрела свой блеск и разукрасилась и думали обитатели ее, что они властвуют над ней, пришло к ней Наше повеление ночью или днем, и Мы сделали ее пожатой, как будто бы и не была она богатой вчера. Так распределяем Мы знамения для людей, которые размышляют!» (Коран 10:24 / пер. И. Ю. Крачковского).

نگر تا قطره‌ی باران ز دریا	چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل	نبات و جانور و انسان کامل
همه يك قطره بود آخر در اَوّل	كزو شد این همه اشیاء ممثل
جهان از عقل و نفس و چرخ و اجرام	چو آن يك دانه دان ز آغاز و انجام
اجل چون دررسد در چرخ و انجم	شود هستی همه در نیستی گم
چو موجی برزند گردد جهان طمس	یقین گردد «كأن لم تغن بالأمس»
خیال از پیش برخیزد به يك بار	نماند غیر حق در دار دَیّار
تو را قریبی شود آن لحظه حاصل	شوی تو بی‌تویی با دوست واصل
وصال این جایگه رفع خیال است	چو غیر از پیش برخیزد وصال است

⁴ Саджади объясняет «близость» как состояние потери мистиком всех атрибутов».

⁵ Под домом в данном бейте имеется в виду универсум.

⁶ *Насельник* — от араб. *дайр* — монастырь, то есть «обитатель монастыря». Здесь используется, скорее всего, в более широком значении — «обитатель».

⁷ *Без тыйности* — воспринимая свои отношения с Истиной не как отношение между «я» и «ты», а как единое «я», свободное от любой разделенности.

⁸ *Друг* — Бог, Истина.

⁹ *Иной* — в изданиях Сарватийана, Илахи Ардабили и Лахиджи — «воображаемый» (*хайāl*).

Не говори: «Возможное вышло за свои пределы»,
 Оно не стало необходимым, как и необходимое
 не превратилось в него.

Каждый, кто преуспел в овладении смыслами,
 Не скажет [такого], ибо это — извращение истинностей¹.

Господин, у тебя впереди — тысячи поколений²,
 Иди, подумай над своим приходом и уходом!

510. Частные и общие рассуждения о перерождении человека
 Изложу одно за другим — напрямую, без утайки.

¹ *Извращение истинностей* — досл. 'переворот истинностей'. Имеется в виду ситуация, когда положение вещей ставится «с ног на голову». Подробно об «извращении истинностей» Шабистари пишет в своем трактате «Верная истина...»: «Возможное, когда [оно] существует, есть необходимо-сущее [благодаря другому], но, воистину, оно остается своей небытийной умозрительностью — в противном случае с необходимостью следовало бы извращение истинностей (*қалб-и ҳақъ'иқ*). Необходимость же [таким образом] из-за проявления бытия оказывается одной из его умозрительностей. Вместе с тем Необходимое само постоянно пребывает в своей необходимости так, что никаким образом в него не входит умозрительность, изменение и перемена, и «оно сейчас такое же, как было» — поэтому вместе с ним нет другого бытия: «Бог богат столько, что не нуждается в этих мирах» (Коран 29:6 / пер. Г. С. Саблукова)» [цит. по: Лукашев 2020: 282].

В этих рассуждениях Шабистари апеллирует к учению о модальностях Ибн Сины. Последний считал вещи мира самостоно возможными, но необходимыми благодаря другому. Шабистари спорит с ним и говорит, что, если необходимость становится одним из атрибутов самостоно-возможной вещи (а атрибуты для него не более чем умозрительность, плод фантазии мыслящего субъекта), то и необходимость, тождественная для Шабистари Единому Богу, становится такой же умозрительностью, как и все остальные атрибуты. Таким образом происходит переворот, извращение истинностей и Творец занимает положение сотворенного (атрибут).

² *Поколений* — досл. 'порождений', 'произрастаний'. Сарватийан объясняет как «новое формообразование», Лахиджи считает, что «произрастание» — это цикл: «приход (рождение) — существование в мире — возврат». Речь идет о смене поколений, живущих на Земле. Также данный бейт является аллюзией на Коран: «Разве они не видели, как Аллах впервые творит творение, а потом его повторяет; поистине, это для Аллаха легко!» (Коран 29:18 / пер. И. Ю. Крачковского).

مگو ممکن ز حدّ خویش بگذشت نه او واجب شد و نه واجب او گشت

هر آن کاو در معانی هست فایق نگوید کاین بود قلب حقایق

هزاران نشئه داری خواجه در پیش برو آمد شد خود را بیندیش

ز بحث جزو و کل نشأت انسان بگویم يك به يك پیدا نه پنهان

ВОПРОС ДЕВЯТЫЙ

Что есть соединение возможного и необходимого?¹

Что говорят про «близость» и «удаленность», «больше»

и «меньше»?

Ответ

Внемли моему рассказу², где ни прибавить, ни убавить:

Благодаря близости [к Истине] ты далеко отпал

от [настоящего] себя³.

Когда бытие проявилось в небытии⁴,

Там появились «близость» и «удаленность», «больше»

и «меньше»⁵.

Бликий — тот, кого озаряет свет⁶,

Дальний — тот небытийный, что далек от бытия.

515. Если Он донесет тебе свет от себя,

[To] освободит тебя от [твоего] собственного бытия.

¹ Соединение возможного и необходимого — соединение человека и Бога. О возможном и необходимом см. [Лукашев 2020: 241–253].

² Рассказ — также «хадис», «весть», «предание». Комментаторы (Сарватийан, Лахиджи) отождествляют *хадис* в контексте бейта с «мудростью» (*хикма*).

³ Комментаторы (Сарватийан, Лахиджи, Дизфулийан и др.) приводят здесь аят «Мы к нему ближе его шейной вены» (Коран 50:15 / пер. Г. С. Саблукова). Дизфулийан говорит в этом контексте о том, что если объект рассмотрения находится чрезмерно близко по отношению к субъекту, субъект не может его видеть, но Бог ближе к человеку, чем его шейная вена, и соответственно, человек не видит Его и не может познать настоящего себя.

⁴ Подробнее о том, как бытие проявилось в небытии, Шабистари пишет в бейтах 129–139.

سؤال نهم

وصال ممکن و واجب به هم چیست حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست

جواب

ز من بشنو حدیث بی‌کم‌وبیش ز نزدیکی تو دور افتادی از خویش

چو هستی را ظهور اندر عدم شد از آنجا قرب و بُعد و بیش و کم شد

قریب آن هست کاو را رش نور است بعید آن نیستی کز هست دور است

اگر نوری ز خود در تو رساند تو را از هستی خود وارہاند

⁵ Близость, удаленность, больше и меньше суть множественные акциденции, коих не может быть в едином бытии. Для Шабистари все они — умоглядности, о которых он подробнее рассуждал выше (напр., в бейтах 483–484).

⁶ *Озаряет свет* — Дизфулийан, ссылаясь на *Кашиф ал-асрār*, приводит здесь хадис: «Воистину, Бог сотворил Свои творения во тьме, а затем озарил (*рашиша*) их своим светом. На кого пал его свет тогда, тот — на прямом пути. А на кого не пал — тот впадет в заблуждение». Вариант этого хадиса обнаруживается у Ибн Касира, но там вместо слова *рашиша* используется его синоним — *алқā* [Ибн Касир 1999, 6: 61].

В обеих версиях хадиса речь идет о том, что участь человека решается уже при его творении. Шабистари еще более жестко высказывает эту мысль. Для него все, что не осветилось божественным светом, лишено бытия.

Какую пользу тебе [сулит] эта «быль и небыль»¹,
Где для тебя то страх перед Ним, а то — надежда [на Него]?!²

Не устрашится Его тот, кто Его узнаёт³,
А ребенок боится и собственной тени.

Не останется страха, если ты тронулся [в путь],
Не нужен кнут арабскому скакуну.

Что тебе бояться огня преисподней,
Если от бытия чисты твои тело и душа?⁴

520. Чистое золото от огня [только] сияет,
Раз в нем нет примесей, чему там гореть?!⁵

Пред тобой нет ничего, кроме «ты»⁶,
Однако подумай о своем бытии.

Если ты попадаешь в ловушку «себя»,
Мир сразу становится твоей завесой.

Ты [тогда] — презреннейшая частица в круге бытия,
Ты — [точка], противоположная⁷ точке единства.

Проявления мира налетают на тебя,
Потому-то ты, как Шайтан, восклицаешь:

«Кто сравнится со мной?!»⁸

¹ «Быль и небыль» (*būd va nābūd*) — метафорическое обозначение бренности земного бытия. В толковании Сабзавари приводится вариант *būd-i nābūd* «небытийное бытие» [Сабзавари 1386: 421]. Словосочетание «быль и небыль» содержит намек на сказочный зачин «Было ли, не было...». Сравнение земного мира со сказкой-небылицей популярно в персидской литературе со времен Рудаки, ср. его знаменитый бейт «Радостно [живи], веселясь с черноокими, радостно, // Ведь мир — всего лишь сказка и ветер» (цит. по: [Чалисова 2012: 50]). Все эти контексты отсылают нас к кораническим аятам: «Ведь ближайшая жизнь — только игра и забава» (Коран 47:36 / пер. И. Ю. Крачковского), ср. также 29:64.

² Дизфулийан понимает *būd va nābūd* как бытие и небытие. Соответственно, смысл бейта заключается в том, что, когда человек соединяет в возможной вещи бытие и небытие, он испытывает страх перед небытием и надежду на бытие.

³ Аллюзия на Коран: «Не правда ли, что друзьям Божиим не будет ни страха, ни печали?» (Коран 10:63 / пер. Г. С. Саблукова).

چه حاصل مر تو را زین بود و نابود	کز او گاهیت خوف و گه رجا بود
نترسد ز او کسی کاو را شناسد	که طفل از سایه خود می‌هراسد
نماند خوف اگر گردی روانه	نخواهد اسب تازی تازیانه
تو را از آتش دوزخ چه باك است	که از هستی تن و جان تو پاك است
از آتش زرّ خالص بفرورد	چو غشی نبود اندر وی چه سوزد
تو را غیر تو چیزی نیست در پیش	ولیکن از وجود خود بیندیش
اگر در خویشتن گردی گرفتار	حجاب تو شود عالم بهيك بار
تویی در دور هستی جزو اسفل	تویی با نقطه وحدت مقابل
تعین‌های عالم بر تو طاری است	از آن گویی چو شیطان همچو من کیست

⁴ Подробнее о связи бытия и чистоты см. бейты 868-869 и коммент. к ним.

⁵ В данном бейте Шабистари сравнивает человека с золотом. Еще в Средневековье существовал ряд способов термической очистки золота. Подобно тому, как в аффинажной печи выделяются и сгорают примеси золота, в адском пламени горят человеческие пороки. Если же человек чист, в нем нечему будет гореть и адское пламя ему не страшно.

⁶ Здесь Шабистари возвращается к мысли о том, что разделенность на «я» и «ты» в отношениях человека с Богом есть то, что скрывает Истину от ищущего ее. Сарватийан называет «ты» завесой, скрывающей Истину от человека.

⁷ Противоположная — см. ранее, бейты 322-323, где речь идет о том же.

⁸ Аллюзия к кораническому рассказу об Иблисе, который один из всех ангелов отказался выполнить приказ Всевышнего и поклониться Адаму, воскликнув: «Я — лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины» (Коран 7:12 / пер. И. Ю. Крачковского).

525. Потому ты говоришь: «У меня же есть [свобода] выбора,
Мое тело — верховое животное, а душа — всадник.

Поводья тела вложили в руки души,
Все предписания¹ мне постановили [получать] от нее».

Разве ты не знаешь, что это — путь огнепоклонничества?!²
Все эти бедствия и несчастья — от [воображаемого] бытия.

Какой там [собственный] выбор, о невежда³,
У того, кто является ложным по самости?!⁴

Поскольку бытие твое есть сплошь то же самое, что небытие,
Не скажешь ли — откуда [у тебя] твой [собственный] выбор?!

530. Тот, кто не обладает существованием благодаря самому себе,
Не будет в своей самости ни благим, ни злым⁵.

Видел ли ты кого-нибудь во всех мирах,
Кто бы обрел на миг радость без печали,

У кого наконец сбылись бы все надежды,
Кто бы навеки остался [пребывать] в том совершенстве?!

¹ *Предписание* — приказ или запрет Всевышнего в отношении совершения некоего действия.

² Учение о свободе воли человека — одна из основных составляющих зороастрийской доктрины [Бойс 2003: 110]: человек делает свободный, автономный выбор между добром и злом, выступает активным участником битвы добра со злом. О выборе, который вынуждены были делать все существа, в том числе и Ахура Мазда, и зороастрийские праведники, и даже растения с животными, говорится в двенадцатой главе Ясна (12:7), содержащей изложение зороастрийского символа веры: «Согласно тому выбору [между Добром и Злом], какой сделали воды, растения, скот-благодетель, какой сделал Ахура Мазда, когда он создал скот и артовского человека; какой сделали Заратуштра, Кави Виштаспа, Фрашаоштра и Джамаспа <...> согласно этому выбору я являюсь маздаясни-цем» (цит. по: [Авеста 1998: 158], пер. В. И. Аббаева). В переводе данного отрывка И. М. Стеблин-Каменского отсутствует слово «выбор», вместо него дано «вера»: «По вере Вод, по вере Растений...» [Стеблин-Каменский 1994: 28–30].

از آن گویی مرا خود اختیار است	تن من مرکب و جانم سوار است
زمام تن به دست جان نهادند	همه تکلیف بر من زان نهادند
ندانی کاین ره آتش پرستی است	همه این آفت و شومی ز هستی است
کدامین اختیار ای مرد جاهل	کسی کاو را بود بالذات باطل
چه بود توست یکسر همچو نابود	نگویی اختیارت از کجا بود
کسی کاو را وجود از خود نباشد	به ذات خویش نیک و بد نباشد
که را دیدی تو اندر هر دو عالم	که یکدم شادمانی یافت بی غم
که را شد حاصل آخر جمله امید	که ماند اندر کمالی تا به جاوید

³ *Невежда* — в контексте исламской культуры данное слово напоминает о *джāхилийе* — периоде арабской истории до прихода пророка Мухаммада, когда арабы были язычниками и не знали единобожия. Неслучайно это обозначение используется после того, как в предыдущем бейте Шабистари критиковал представление о свободе человеческой воли, управляющей послушным телом, как зороастрийское. Таким образом, автор выносит данное представление за границы ислама. Это также показывает читателю, что он не должен обманываться, читая пассажи, в которых используется зороастрийская символика (напр., бейты 884–929). Шабистари считает себя мусульманином, а зороастризм как религиозное учение для него — заблуждение.

⁴ *Ложный в своей самости* — здесь указывается на то, что человеческая самость небытийна (самостно бытиен только Бог), следовательно, ей в бытии ничто не соответствует, следовательно, она — ложна.

⁵ Шабистари считает небытийным все, что не имеет бытия само по себе (см. [Лукашев 2020: 282]), а то, чего нет, не может быть ни благом, ни злым.

Степени [совершенства] пребывают постоянно, а человек,
[достигающий] степеней¹,
Находится под [властью] приказа Истины, и «Аллах властен...»².

Распознай во всяком месте след [воздействия] Истины³,
Не переходи границы собственных [возможностей]⁴!

535. У своего состояния спроси: «Что есть это могущество?»⁵
И через это уясни, кто такой кадарит⁶.

Каждого, кто не [придерживается] учения⁷ о принуждении⁸,
Пророк назвал подобным гебру⁹.

Как тот гебр сказал «Йаздан» и «Ахриман»¹⁰,
Так и тот невежественный дурак[-кадарит] сказал «мы» и «я»¹¹.

¹ Люди, [достигающие] степеней — люди, находящиеся на одной из степеней приобщения к Истине, о «степенях», достигаемых пророками, см. бейты 376, 384.

² Аллюзия на Коран: «Аллах властен над тем, что Он соизволил» (Коран 12:21 / пер. М.-Н. О. Османова).

³ Сарватийан, Табатабаи, Сабзавари и Илахи дают вместо «след [воздействия]» — «воздействующий» *му'ассир*: «Распознай Истину, воздействующую (досл. 'оставляющую след'. — А. Л.) во всяком месте». Также встречается вариант «подобие (*мицāl*) Истины».

⁴ Для второго полустишия допустим и буквальный перевод: «не выходи за границы себя»; речь идет о границах возможностей человека и отсутствии у него свободы выбора, ввиду того, что человек самостно небытиен (см. бейты 525–530).

⁵ Сарватийан объясняет этот бейт как призыв заглянуть в себя и увидеть, кому на самом деле принадлежит могущество. Это отсылает нас к дискуссии об автономии человеческих поступков в *калāме*. Результатом этого действия должно стать видение того, что могущество принадлежит только Богу.

⁶ Как известно, в классической исламской мысли поступок традиционно понимается как совокупность могущества и воли. Так или иначе, представители различных направлений *калāма* соглашались в том, что могущество (способность совершить поступок) человека творится Богом, принадлежит Богу, а по вопросу творится ли человеческая воля Богом, поздние ашариты спорили с мутазилитами, не сомневающимися в свободе человеческой воли. В контексте этих споров первых

مراتب باقی و اهل مراتب به زیر امر حق و الله غالب

اثر از حق شناس اندر همه جای ز حدّ خویشان بیرون منه پای

ز حال خویشان پرس این قدر چیست وز آنجا باز دان کاهل قدر کیست

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود کاو مانند گبر است

چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت مر آن نادان احمق ما و من گفت

стали называть джабритами, а вторых — кадаритами. Здесь Шабистари связывает название учения о принадлежности могущества человеку *қадариййа* с понятием «могущество» — *қадар*. Смысл слова *джабр* содержит оттенок принуждения, тирании, что в некотором смысле отражает в учении джабритов отсутствие у человека малейшей составляющей автономии действия.

⁷ Учение — букв. 'путь', терминологически — одна из пяти мусульманских религиозно-правовых школ: *ханафиййа*, *малакиййа*, *шафи'иййа*, *ханбалиййа* и *джа'фариййа*. В более широком значении (как в данном бейте) — «религиозное учение; доктрина; убеждения».

⁸ Принуждение — (*джабр*), детерминированность всех действий, происходящих в мироздании, Богом; производный термин (*ад-джабриййа*) стал обозначением целого направления исламской мысли. *Джабриты* признавали Бога единственным действующим, а человека — «принуждаемым» к своим действиям.

⁹ Гебр — маг, зороастриец. Аллюзия на хадис: «Кадариты — маги [для] этой уммы...» [Нисабури 1418]. Сабзавари: «Пророк сказал, что он по закону — гебр».

¹⁰ Здесь имеется в виду зороастрийское учение о двух творцах и действующих: Ахура Мазда (Ормазд, Йаздан) — творец всего благого в мире, Ангра Майнью (Ахриман) — творец всего вредного и злого.

¹¹ Здесь Шабистари критикует кадаритов за то, что они считают человеческое «я» носителем могущества и воли. Подобно зороастрийцам, которые полагают, что добро творится Ормаздом, а зло Ахриманом, кадариты утверждали, что зло происходит от действий человеческой воли.

Атрибуция¹ действий нам есть метафора²,
Сама [эта] атрибуция поистине — [лишь] «игра и забава»³.

Тебя не было, когда сотворили твои действия,
Тебя [самого] избрали ради [определенного] дела.

540. Благодаря могуществу, без причины, истинно Ведающий⁴
По своему знанию дал абсолютное повеление.

Сделал предназначенным [еще] прежде души и тела
Для каждого определенное дело.

Один семьсот тысяч лет повиновение
Выказывал и обратил его в шейную колодку проклятья⁵.

Другой⁶, согрешив, увидел свет и чистоту,
Когда он раскаялся, то обрел имя «избрание»⁷.

Самое удивительное — что этот (Адам. — А. Л.)
за отступление от предписанного
Был помилован и прощен милостями Истины,

545. В то время как тот другой (Иблис. — А. Л.) из-за запретного
стал проклятым⁸.
Да славятся Твои (о Боге. — А. Л.) действия без «сколько»,
«что» и «почему»!

¹ Атрибуция — досл. 'связь', 'соотнесение'. Здесь — применение к человеку атрибута «действующий».

² Метафора — отнесение высказанности к смыслу, изначально ей не соответствующему. Речь идет о том, что человеку приписали действия, хотя единственный действователь — Бог.

³ Здесь аллюзия на Коран: «Ведь ближайшая жизнь — только игра и забава» (Коран 47:36 / пер. И. Ю. Крачковского), см. также ранее, бейт 484.

⁴ Истинно Ведающий — в издании Сарватийяна — «истинно владеющий [миром]» (*dārā-i bar haḡḡ*).

⁵ Один — Иблис, который в течение семисот тысяч лет был послушен Богу, но отказался поклониться Адаму: «В то время Мы сказали ангелам: поклонитесь Адаму! И они поклонились, кроме Иблиса: он не был в числе поклонившихся» (Коран 7:10 / пер. Г. С. Саблукова).

⁶ Другой — Адам: «Потом, Господь его избрал его, сжалился над ним и поставил его на прямой путь» (Коран 20:120 / пер. Г. С. Саблукова).

به ما افعال را نسبت مجازی است	نسب خود در حقیقت لهُو و بازی است
نبودی تو که فعلت آفریدند	تو را از بهر کاری برگزیدند
به قدرت بی‌سبب دانای بر حق	به علم خویش حکمی کرده مطلق
مقدر کرده پیش از جان و از تن	برای هر یکی کاری معین
یکی هفتصد هزاران ساله طاعت	به جای آورد و کردش طوق لعنت
دگر از معصیت نور و صفا دید	چو توبه کرد نام اصطفی دید
عجب‌تر آنکه این از ترك مأمور	شد از الطاف حق مرحوم و مغفور
مر آن دیگر ز منهی گشت ملعون	زهی فعل تو بی‌چند و چه و چون

⁷ *Имя «избрание»*. В издании Сарватийана — «свет избрания». *Имя «Избрание»* — аллюзия к аяту: «Они оба поели с него, и тогда им стали видны их срамные места. Они стали прилеплять на себе райские листья. Адам ослушался своего Господа и впал в заблуждение. Потом Господь избрал его, принял его покаяние и наставил на прямой путь» (Коран 20:121–122 / пер. Э. Кулиев). Комментаторы в этом контексте приводят и другой аят: «Поистине, Аллах избрал Адама и Нуха и род Ибрахима и род 'Имрана пред мирами, как потомство одних от других» (Коран 3:33 / пер. Г. С. Саблукова).

⁸ Речь идет о запрете вкушать плоды с райского дерева: «Адам! Обитай ты и твоя супруга в раю, оба ешьте все, чего ни захотите, но не приближайтесь к этому древу, чтобы, не сделаться вам преступными. После сего сатана искушал их, чтобы показать им то, что было скрыто от них, — наготу их...» (Коран 7:18–19 / пер. Г. С. Саблукова). Адам вкусил плод с дерева, но в итоге оказался прощен, а Иблис — проклят. Возможна и другая трактовка: Иблис был проклят за то, то соблюдал запрет на поклонение кому-либо, кроме Аллаха, и не поклонился Адаму.

Господь¹ — не заботящийся²,
Он свободен от умозаключений³, [основанных на] воображении.

Так как было [определено] в предвечности, о недостойный⁴,
Что один стал с Мухаммадом, а другой — Абу Джахлем⁵.

Тот, кто о Боге сказал «как» и «почему»,
Словно многобожник, неподобающе сказал о своем Господе.

[Только] Ему (Богу. — А. Л.) пристало спрашивать
«что?» и «как?».
Неуместны⁶ возражения раба!

550. Все [Божественное] владычество — в [неприступном] величии,
Нет причины, достойной Божественного действия⁷.

Божественности подобает [проявлять] гнев и милость,
А рабство — в принуждении и бедности⁸.

Принуждение — [вот] почеть⁹ для человека,
А не то, что его доля [подвластна его] выбору.

¹ *Господь* (*джанāб-и кубрийāй*) — хвалебный эпитет правителя, который можно перевести как «Ваше величество». Также *джанāб* имеет значение «порог», «преддверие». Это значение выбирает Сарватийан и пишет о том, что перед Всевышним находится место «меня не заботит» (см. следующий коммент.).

² *Не заботящийся* — букв. «меня не заботит», в персидском эта арабская конструкция приобрела атрибутивное значение «беспечный, беззаботный». *Меня не заботит* — аллюзия на хадис: «Аллах Благословенный и Всевышний в начале сотворил два моря: одно — пресное, а другое — соленое. Затем сотворил прах Адама из пресного моря. Затем погрузил его в соленое море и сделал его чистым от грязи, гладким. И таково творение Адама. Затем взял Адама за правое плечо и тогда Он создал их (людей. — А. Л.) в позвоночнике Адама и сказал: “Вот эти — в раю, и меня [это больше] не заботит”. Затем взял Адама за левое плечо и сотворил их (людей. — А. Л.) в позвоночнике и сказал: “А эти — в огне, и меня [это больше] не заботит. И с меня не спросят о том, что я делаю”» [Бихар ал-анвар, 5: 255]. Шабистари ссылается на данный хадис как на доказательство джабритской идеи о предопределенности человеческой участи.

³ Подробнее о *қийās* см. [Смирнов 2017 (2)].

جناب کبریایی لایالی است	منزه از قیاسات خیالی است
چه بود اندر ازل ای مرد نااهل	که این شد با محمد آن ابا جهل
کسی کاو با خدا چون و چرا گفت	چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورا زبید که پرسد از چه و چون	نباشد اعتراض از بنده موزون
خداوندی همه در کبریایی است	نه علت لایق فعل خدایی است
سزاوار خدایی لطف و قهر است	و لیکن بندگی در جبر و فقر است
کرامت آدمی را اضطرار است	نه آن کاو را نصیب از اختیار است

⁴ О недостойный — досл. 'о нелюдь!' (nāahl).

⁵ Абу Джахл — досл. 'отец невежества', прозвище курайшита по имени Амр Ибн Хишам ал-Мугира Махзуми, непримиримого врага пророка Мухаммада. Также арабы-язычники его называли Абу ал-Хикам (досл. 'Отец мудростей'). Мусульмане, в противовес, дали ему прозвище Абу Джахл (досл. 'Отец невежества'), что с одной стороны выражает отношение к его призывам, а с другой — связывает его с эпохой джāхилийи и противопоставляет таким образом исламу. Шах Даи и Табатабаи приводят другой вариант этого полустигии: «Что этот стал Мухаммадом, а тот — Абу Джахлем».

⁶ Неуместны — досл. 'Не имеют веса'.

⁷ Речь идет о том, что для Бога нет внешней причины, способной обусловить его действия.

⁸ В принуждении и бедности — Турка приводит вариант «в принуждении и подчинении (qahr)».

⁹ Почетъ — аллюзия к аяту «Мы почтили сынов Адама и носили их на суше и на море, и уделили им благ, и оказали им преимущество пред многими, которых создали» (Коран 17:70 / пер. И. Ю. Крачковского).

В нем никогда не было ничего от самого себя,
Все же потом Он спрашивает с него за добро и зло¹.

У него нет воли и он подвластен приказу.
О несчастный, ставший свободным по принуждению!²

555. Не притеснение — то, что есть само знание и справедливость,
Не насилие — то, что есть сама³ милость и мудрость⁴.

[На тебя] возложили обязанность соблюдения закона потому⁵,
Что определили [ее исходя] из твоей собственной самости⁶.

Когда ты станешь немощным по указанию Истины,
Ты сразу выйдешь наружу из себя!⁷

Обретишь полную свободу от себя,
Обогатишься Истиной, о нищий!⁸

Иди, душа [своего] отца⁹, предай тело приговору¹⁰,
Прими Господни¹¹ предопределения!

¹ Лахиджи, комментируя данный бейт, говорит о том, что, несмотря на отсутствие у человека самого по себе бытия или действия, к нему обращен вопрос о добре и зле, на основании которого для него определяется порядок вознаграждения или наказания.

² Сарватийан объясняет последнее полустиие как говорящее о человеке, мнящем, что он совершает свободный выбор, а между тем этот выбор — вынужденный, принужденный.

³ Сама — в издании Сарватийана «чистая» (*maḥḍ*).

⁴ Здесь в контексте предшествующих бейтов Шабистари говорит о том, что отсутствие воли у человека, замена его воли волей божественной не есть насилие или зло, в силу благодати Бога.

⁵ Здесь Сарватийан приводит ссылку на Коран: «Мы возлагаем на душу только то, что она может» (Коран 23:62 / пер. И. Ю. Крачковского; см. также: 6:152, 7:42).

⁶ Дизфулийан объясняет этот бейт как говорящий о том, что основная обязанность человека — познание Бога. В соответствии с хадисами «Сотворил Бог Адама

نبوده هیچ چیزش هرگز از خود	پس آنکه پرسدش از نیک و از بد
ندارد اختیار و گشته مأمور	زهی مسکین شده مختار مجبور
نه ظلم است این که عین علم و عدل است	نه جور است آنکه عین لطف و فضل است
به سرعت زان سبب تکلیف کردند	که از ذات خود تعریف کردند
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو	به یکبار از میان بیرون روی تو
به کلیت رهایی یابی از خویش	غنی گردی به حق ای مرد درویش
برو جان پدر تن در قضا ده	به تقدیرات ربّانی رضا ده

по своему образу» и «Познавший себя, познал Господа своего», он утверждает, что это познание осуществляется человеком через познание своей самости.

⁷ Лахиджи объясняет неспособность как осознание отсутствия у человека бытия и действий. В этом и состоит указание Истины, которому человек должен следовать. Таким образом, человеку открывается видение бытия единым, таким, что в нем нет ничего иного Истине. Человек и сам оказывается неиным истине, «выходит из себя наружу», освобождается от себя и отождествляется с Истиной.

⁸ Ниций — также «дервиш». Синоним термина «суфий». В данном случае употребляется как иносказательное обозначение человека, не обладающего своим бытием. Обрести истинное бытие, то есть «стать богатым», он способен, слившись с самим бытием — Богом.

⁹ Душа [своего] Отца — перен. 'дорогое дитя'.

¹⁰ Приговору — Приговору Всевышнего. Саджади, ссылаясь на Насафи, указывает на необходимость отличать приговор *қада'* от могущества *қадар*. Если первое распространяется на вещи, то второе — на действия [Саджади 1378: 640–641].

¹¹ Господни — в издании Сарватийана — «божественные» (*йаздāнӣ*).

ВОПРОС ДЕСЯТЫЙ

560. Что есть море, для которого речь стала берегом?
Что за жемчужина получена из его глубин?

[Ответ]¹

Бытие — это некое море, речь — [его] берег,
Раковины — звуки [слов]², а жемчужины — знание сердца.

С каждой волной тысячи царственных жемчужин
Выносятся [на берег] в предании, в рассказах [сподвижников]
и известиях [о Пророке]³.

Каждый миг в нем поднимаются тысячи волн,
Никогда не уменьшается [оно] ни на одну каплю!

Существование знания — из того глубокого моря,
Оболочка его жемчужины — из звуков и букв.

565. Поскольку [тайные] смыслы нисходят сюда [свыше],
Для их [пояснения] необходимы аналогии⁴.

¹ В издании Дизфулийана Ответ на Вопрос 10 структурно никак не выделяется (как и в версии Табатабаи. В толковании Табатабаи этот Вопрос дан под номером 11). Учитывая то, что, по сути, пять бейтов после бейта 560 являются ответом на вопрос, заданный в этом бейте, целесообразно восстановить его в персидском тексте и отразить в переводе. Кроме того, слово «Ответ» присутствует здесь в других изданиях и переводах (напр. Муваххид, Уинфилд, Дарр и др.).

² Звук (харф). В классической арабской грамматике — минимальная языковая единица, представляющая собой согласный со всей парадигмой огласовок, то есть харф «ب» — одновременно и «ба», и «би», и «бу» (подробнее см. [Смирнов 2017: 52–63, 147–156]). Также харф — звук как минимальный, далее неделимый элемент речи, также — графический знак, буква, обозначающая этот звук; о харфе как о центральном понятии, которым оперирует традиционная арабская

سؤال دهم

چه بحراست آنکه نطقش ساحل آمد ز قعر او چه گوهر حاصل آمد

[جواب]

یکی دریاست هستی نطق ساحل صدف حرف و جواهر دانش دل

به هر موجی هزاران درّ شهوار برون آید ز نقل و نصّ و اخبار

هزاران موج خیزد هر دم از وی نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی

وجود علم از آن دریای ژرف است غلاف درّ او از صوت و حرف است

معانی چون کند اینجا تنزل ضرورت باشد او را از تمثیل

грамматика, в частности, о том, что *харф* — это прежде всего звуковой, а не графический элемент, см. [Фролов 1992]. В персидских текстах *харф* часто употребляют в расширительном значении «слово».

³ Во втором полустииши речь идет о хадисах — рассказах о словах и действиях пророка Мухаммада. Употреблены термины «науки о хадисах»: *нахл* — предание, «перенос» рассказов о Пророке от передатчика к передатчику, *насх* — известие, переданное со слов Пророка одним из его сподвижников, *ахбār* (мн. ч. от *хāбар*) — известия о Пророке, синоним *ахādīs* «хадисы».

⁴ Аналогия — *тамассул*, досл. 'уподобление', 'подражание'. В поэтике прием со сходным названием *тамсйл* (приведение примера, аналогии) является одним из видов метафоры. В данном случае Шабистари пишет о том, что скрытое знание невыразимо вполне посредством инструментов явной реальности, однако на него можно указать посредством построения аналогии.

Аналогия

Я слышал, что в месяц Нисан
Раковина¹ поднимается из пучины Оманского моря.

Из низин в глубине моря она поднимается вверх,
На поверхности моря располагается с открытым ртом².

Пар поднимается от моря,
[И] опускается [дождем]³ по воле Всевышней Истины.

Несколько капель падает ей в рот —
Ее рот завязывается на узел⁴.

570. Идет в пучину морскую с полным сердцем⁵,
[И] становится та дождевая капля одной жемчужиной.

Ловец жемчуга⁶ ныряет в морскую глубь
И выносит оттуда блистающий жемчуг.

Твое тело — берег, а бытие подобно морю,
Его пар — эманация⁷, а дождь — знание имен⁸.

Разум — ловец жемчуга в этом огромном море,
В сумке у которого — сто жемчужин.

Сердце для знания — словно некий сосуд,
Раковиной для знания сердца является звук со словом⁹.

¹ Раковина — моллюск, обитающий в Оманском заливе. Лахиджи поясняет, что под «раковиной» имеется в виду «водное животное», то есть живущий в ней моллюск (*хайвān-u ābī*).

² С открытым ртом — то есть с раскрытыми створками.

³ Опускается [дождем] — в изданиях Сарватийана и Лахиджи приводится вариант «льется» (*фуру бāрад*).

⁴ Завязывается на узел — крепко-накрепко закрывается. В изданиях Уинфилда и Сарватийана — вариант «на сто узлов».

⁵ Полным сердцем — в персидском языке слово «сердце» многозначно. Оно обозначает также и «нутро», «сердцевину», «душу». Таким образом, в данном словосочетании предельно сближаются метафора и тот смысл, на который она

تمثيل

شنیدم من که اندر ماه نیسان	صدف بالا رود از قعر عمان
ز شیب قعر بحر آید برافراز	به روی بحر بنشیند دهن باز
بخاری مرتفع گردد ز دریا	فرود آید به امر حق تعالی
چکد اندر دهانش قطره‌ای چند	شود بسته دهان او به يك بند
رود با قعر دریا با دل پُر	شود آن قطره‌ی باران یکی دَر
به قعر اندر رود غواص دریا	وز او آرد برون لؤلؤی لالا
تن تو ساحل و هستی چو دریاست	بخارش فیض و باران علم اسماست
خرد غواص این بحر عظیم است	که او را صد جواهر در گلیم است
دل آمد علم را مانند يك ظرف	صدف بر علم دل صوت است با حرف

указывает: капля воды с неба наполняет нутро раковины жемчужиной, также как божественная истина наполняет сердце человека.

⁶ *Ловец жемчуга* — досл. 'ныральщик'.

⁷ *Эманация* — также «милость», «благодать». Сарватийан объясняет это слово как «излияние милости, избыток воды, когда она переливается через край».

⁸ *Знание имен* — аллюзия на Коран: «Он научил Адама всем именам» (Коран 2:29 / пер. Г. С. Саблукова).

⁹ *Слово* — досл. 'буква'. И «буква», и «слово» не вполне соответствуют значению слова *харф*. Подробнее см. коммент. к бейту 561. В персидских текстах *харф* часто употребляют в расширительном значении «слово». В данном случае контекст определяет выбор именно этого значения.

575. Дыхание приходит в [стремительное] движение, подобно
вспыхивающей молнии,
Слова при помощи него достигают ушей слушающего.

Разбей раковину, извлеки царственную жемчужину!
Отбрось скорлупу, возьми прекрасное ядро!

[Изучение] словаря и образования [слов], синтаксиса
и изменения [слов] —
Все это вращается вокруг *харфа*¹.

Каждый, кто всю свою жизнь занимался этим²,
Потратил впустую свою бесценную жизнь³.

От ореха ему досталась сухая скорлупа,
Никто не добудет ядро [ореха], не разбив скорлупу!

580. Да, без скорлупы не созрела ни одна сердцевина,
Благодаря внешнему знанию вышло прекрасным
знание религии.

Выслушай мой совет, дорогой брат!
Иди, душой и сердцем усердствуй в знании религии!⁴

¹ Перечислены объединенные попарно разделы традиционной арабской грамматики: словарь, то есть лексикология, изучающая словарный состав языка, и образование [слов] (букв. 'раскалывание'), морфология, изучающая образование словесных форм из корневых *харфов* по морфологическим моделям, а также синтаксис и связанное с ним изменение слов по падежам. Базовым понятием во всех этих науках является *харф* (см. прим. к бейту 561).

² *Этим* — «внешним знанием», метафорой которого являются перечисленные в предыдущем бейте разделы грамматики.

³ Здесь представлена критика грамматического знания со стороны философии. Своеобразным ответом на нее может служить «Восьмая ночь» из сочинения Абу Хайяна ат-Тавхиди «Книга услады и развлечения» [ат-Тавхиди 2012], где, напротив, знание логическое представлено как бесполезное, в отличие от знания

نفس گردد روان چون برق لامع	رسد زو حرف‌ها بر گوش سامع
صدف بشکن برون کن درّ شهوار	بیفکن پوست مغز نغز بردار
لغت با اشتقاق و نحو با صرف	همی‌گردد همه پیرامن حرف
هر آن کاو جمله عمر خود در این کرد	به هرزه صرف عمر نازنین کرد
ز جوشش قشر خشك افتاد در دست	نیاید مغز هر کاو پوست بشکست
بلی بی‌پوست ناپخته است هر مغز	ز علم ظاهر آمد علم دین نغز
ز من جان برادر پند بنیوش	به جان و دل برو در علم دین کوش

грамматического, которое, действительно, способно дать адекватное представление о предмете речи. Надо отметить, что Шабистари не может быть полноценной стороной данного спора, так как, будучи мистиком, критикует и логику, хотя и в меньшей степени, чем грамматiku (см. бейты 75–85). Тем не менее, мы видим, что серьезная дискуссия между логиками и грамматиками имела место, в том числе, и в суфийской среде. Кроме того, эти строки отсылают также и к известному диалогу кормчего с грамматиком из поэмы Джалал ад-Дина Руми «Поэма о смысле».

⁴ *Знание религии* — Лахиджи, комментируя это понятие, приводит цитату из Корана: «Я сотворил гениев (джиннов. — А. Л.) и людей только для того, чтобы они поклонялись Мне» (Коран 51:56 / пер. Г. С. Саблукова). Соответственно, «знание религии» — знание единобожия.

Ибо знающий обрел главенство в двух мирах,
 Даже если он был низкородным [по происхождению], благодаря
 этому [знанию] он обрел превосходство.

Те действия, что следуют за состояниями¹,
 Гораздо лучше, чем знание о речи².

Но действие, исходящее от воды и глины³,
 Не подобно [тому] знанию, которое становится
 действием сердца⁴.

585. Смотри, какая разница между душой и телом:
 Коли это сочтешь западом, та — словно Восток!⁵

Отсюда постигни состояния действий
 В соотнесении со знанием о речи и [знанием о] состоянии.

Не знание — то, что устремлено к этому миру,
 Поскольку [это знание] обладает формой, но [в ней] нет смысла⁶.

¹ *Состояния* — (мн. ч. от *ḥāl*). В суфизме — экстатические переживания мистиком того или иного аспекта причастности божественному [Ислам 1991: 266].

² *Знание о речи* — также «наука о речи», традиционная арабская грамматика, разделы которой были перечислены в бейте 577, здесь — метафора внешнего знания; действия, основанные на непосредственном «знании сердца», обретаемом во время пребывания мистика в «состоянии» (*ḥāl*), выше, чем опосредованное, рациональное знание.

³ *От воды и глины* — то есть от телесной стороны человека; вода и глина — субстанции, из которых был создан человек. Об этом неоднократно говорится в Коране, например: «Который все сотворил прекрасно, и потом приступил к сотворению человека из глины (Потомство же его производит из семени, из ничтожной влаги)» (Коран 32:6–7 / пер. Г. С. Саблукова). Существует и хадис о творении первого человека из воды: «Аллах Благословенный и Всевышний вначале сотворил два моря: одно — пресное, а другое — соленое. Затем сотворил прах Адама из пресного моря» [Бихар ал-анвар, 5: 255]. Таким образом, вода и глина прочно ассоциируются традицией с субстанциями, из которых был сотворен человек.

⁴ *Сердце* — орган мистического познания. Словарь терминологии мистцизма Саджади называет его «вместилищем тайн Истины» [Саджади 1378: 387]. Таким образом, в данном бейте Шабистари противопоставляет материальное и духовное знание.

⁵ Шабистари противопоставляет тело и душу как Запад и Восток. Эти антонимичные понятия связаны со световой аллегорией: Восток — свет, Запад — тьма.

که عالم در دو عالم سروری یافت	اگر کهتر بد از وی مهتری یافت
عمل کان از سر احوال باشد	بسی بهتر ز علم قال باشد
ولی کاری که از آب و گل آید	نه چون علم است کان کار دل آید
میان جسم و جان بنگر چه فرق است	که این را غرب گیری آن چون شرق است
از اینجا باز دان احوال اعمال	به نسبت با علوم قال با حال
نه علم است آنکه دارد میل دنیا	که صورت دارد الا نیست معنا

Таким образом, здесь обнаруживается влияние ишракизма с его системой взаимодействия света и тьмы, где тела являются тем, что заглушает свет, и в этом смысле ему противопоставлены. Системы взглядов Шабистари и Сухраварди в целом схожи: они оба исходят из интенции реального существования лишь Первоначала и отсутствия другого начала, существующего наряду с ним. Вместе с тем сами рассуждения в контексте противопоставления света и тьмы не являются исключительной чертой ишракизма. Они встречаются также у Ибн Сины [Ибн Сина 1980] и имеют основание в Коране (сура 24 — «Свет»). Отличительной чертой учения Сухраварди является то, что он стремится положить свет в основании своей системы взглядов. Для него свет — не метафора или художественный образ, а единственное имеющееся начало.

⁶ Синтаксис бейта позволяет интерпретировать второе полустишие не как характеристику знания, а как определение брэнного земного мира: «Который имеет форму, но нет [в форме] смысла (*ma' nā*)». Такое понимание отражено у Уинфилда, который переводит здесь *ma' nā* «смысл» как «реальность». Данная фраза отсылает нас к соотношению категорий внешнего и внутреннего в мусульманской философии. Все имеющееся в мире имеет свою внешнюю и внутреннюю составляющие. Ни одна вещь не может считаться собой, если одна из этих составляющих отсутствует. Например, слово не является самим собой, если оно лишено смысла (это — набор букв), и, напротив, не может являться словом то, что не выражено вербально. Таким образом, в данном бейте говорится о том, что внешнее знание собственно знанием не является, так как оно имеет только форму знания, но лишено смысла.

Никогда не соединяется знание с жаждой [мирского]!
Хочешь [прихода] ангела — прогони от себя собаку!¹

У религиозных наук — нрав ангела,
Они не бывают² в сердце с собачьей природой.

590. Наконец, о том же [говорит] хадис Избранника³,
Послушай хорошенько, ведь именно так и есть!

В дом, [в] котором есть изображение⁴,
[Даже] по необходимости не войдет ангел⁵.

Иди, очисти поверхность скрижали⁶ сердца [своего],
Чтобы ангел создал [себе] у тебя жилище.

Получи от него знание о твоём наследстве⁷,
Ради последующей жизни возделай [себя]!

Читай книгу Истины о самом себе и странах⁸,
Украсься основой всех [благих] нравов!⁹

¹ Аллюзия на хадис: «не войдет ангел в дом, где есть собака» [Ибн Аби Джахмур 1405, 1: 261]. Существуют и другие редакции хадиса: «Мы, собрание ангелов, не войдем в дом, где есть собака или изображение» [Нури 1408, 16: 127]. Речь идет о том, что мир сам по себе является небытием и ложью (уничижительно называется собакой), и пока взгляд человека обращен к миру, от него скрыта истина божественного единства.

² Не бывают — Лахиджи: «не входят».

³ Хадис Избранника — пророческий хадис, известие о словах самого пророка Мухаммада. Здесь имеются в виду хадисы, приведенные в коммент. к бейту 588.

⁴ Изображение. Также «форма». Аллюзия на хадис о собаке и изображении, приведенный в коммент. к бейту 588. Запрет на изображения связан с запретом поклоняться идолам, так как в язычестве изображения использовались как предмет поклонения. Здесь в таком же качестве выступает мир сам по себе — форма/изображение без смысла.

نگردد جمع هرگز علم با آز	ملك خواهی سگ از خود دور انداز
علوم دین ز اخلاق فرشته است	نباشد در دلی کاو سگ سرشت است
حدیث مصطفی آخر همین است	نکو بشنو که البته چنین است
درون خانه‌ای کاو هست صورت	فرشته ناید اندر وی ضرورت
برو بزدای روی تخته دل	که تا سازد ملك پیش تو منزل
از او تحصیل کن علم وراثت	ز بهر آخرت می‌کن حراثت
کتاب حق بخوان از نفس و آفاق	مزین شو به اصل جمله اخلاق

⁵ В данном бейте Шабистари говорит о несовместимости божественного и тварного, подразумевая необходимость разрушения тварной составляющей человека.

⁶ *Скрижаль* — писчая доска, в другом значении — ложе для сна, что и обыграно в бейте. Здесь Шабистари вновь призывает избавиться от внешнего за счет стирания изображения/формы (*ṣūrat*), в результате чего остается только противопоставленный ей внутренний смысл (*ma'ni*). См. Рис. 4 [Лукашев 2020: 168].

⁷ *Наследство* — то знание, которое достается человеку «по наследству» от пророков и святых.

⁸ *О самом себе и странах* — имеется в виду аят: «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих, пока не станет им ясно, что это — истина. Разве не достаточно для твоего Господа, что Он о всякой вещи свидетель?» (Коран 41:53 / пер. И. Ю. Крачковского). Шабистари призывает познавать Истину из знаний, которые Аллах оставил повсеместно на земле.

⁹ *Основа всех [благих] нравов* — Коран, хранящий слово Божье.

Правило

595. Основами благого нрава стали справедливость¹,
А за ней — мудрость, воздержание и отвага².

Мудрец, поступающий и говорящий верно³ —
Тот, кто характеризуется этими четырьмя [основами].

Его душе и сердцу известна мудрость,
Он не бывает ни хитрецом, ни глупцом.

Целомудрием он укрыл свое вожеление,
Похотливость, равно как и бессилие, удалилась от него.

Он храбр и очищен от приниженности [и] высокомерия⁴,
Его самость свободна от трусости и безрассудства.

600. Справедливость стала для его самости как рубаха⁵,
В нем нет несправедливости, а потому его нрав и стал благим.

Все благие нравы — в середине,
Что в стороне от нерадивости и чрезмерности⁶.

¹ *Справедливость* — в арабском языке имеет коннотацию равновесия, уравновешенности, таким образом, в данном контексте справедливость — не только соответствие поступка и воздаяния за него, но в более широком смысле — уравновешенность качеств, их «золотая середина», гармония.

² Лахиджи поясняет приведенные «основы благого нрава» («справедливость, мудрость, воздержание, отвага») как воспитание (*тахзīb*) сил действия, умозрения, страсти и гнева соответственно. Таким образом, справедливость делает благим действие, мудрость — умозрение, воздержание — страсть, отвага — гнев.

³ Это полустиише также отсылает читателя к классической зороастрийской триаде — «благая мысль, благое слово, благое деяние».

⁴ *Приниженность [и] высокомерие* — в оригинале — «приниженность высокомерия», Лахиджи предлагает другое чтение данного *мисрā*⁴, с сочинительным союзом *зулл ва такаббур* «приниженность и высокомерие». Этот вариант кажется нам предпочтительным, так как в следующем *мисрā*⁴ мы встречаем аналогичную оппозицию: «...свободна от трусости и безрассудства».

قاعده

اصول خُلق نيك آمد عدالت	پس از وی حکمت و عفت شجاعت
حکیمی راست کردار است و گفتار	کسی کاو متصف گردد بدین چار
به حکمت باشدش جان و دل آگه	نه گریز باشد و نه نیز ابله
به عفت شهوت خود کرده مستور	شره همچون خمود از وی شده دور
شجاع و صافی از ذل تکبر	مبڑا ذاتش از جبن و تهؤر
عدالت چون شعار ذات او شد	ندارد ظلم از آن خُلقش نکو شد
همه اخلاق نیکو در میانه است	که از افراط و تفریطش کرانه است

⁵ *Рубаха* — Диххуда объясняет как 'попона', 'знак' и 'образ', который позволяет воинам и путешественникам узнавать друг друга. Также — 'рубаха под кольчугу'. Лахиджи говорит о том, что справедливость является одеянием самости мудреца, то есть тем, что является его отличительной чертой, характерным одеянием.

⁶ *Нерадивость и чрезмерность* — оба слова происходят от корня «фа-ра-та», объединяющего слова со значением проявления неумеренности в чем-то, первое — в сторону преувеличения, второе — преуменьшения. Употребляется как словосочетание со значением «отступление от равновесия в совершении дела, как в сторону преувеличения (*ифрāṭ*), так и в сторону преуменьшения (*тафрīt*)». Справедливость, уравновешенность есть то, что находится между крайностями, и в ней сосредоточено благо, как в «золотой середине». Таким образом, здесь храбрость оказывается золотой серединой между крайностями — трусостью и безрассудством, целомудрие — между бессилием и похотливостью, мудрость — между глупостью и хитростью. См. бейты 597–599.

Середина — словно «Путь прямой»¹,
По обе стороны от нее — пропасть ада!²

По тонкости и остроте он (этот путь. — А. Л.) —
волос и [острие] меча³,
Ни обернуться на нем, ни задержаться.

Поскольку справедливость имеет [лишь] одну
из противоположностей,
По числу их также выходит семь⁴.

605. Под каждым числом⁵ скрыта тайна,
Оттого и врат ада тоже семь⁶.

Также как ад приготовлен для насилия,
Рай стал навсегда местом для справедливости.

Свет и милость стали воздаянием за справедливость,
Проклятие и тьма стали воздаянием за гнет.

Проявление блага — в равновесии,
Уравновешенность⁷ — предел совершенства для тела.

¹ Путь прямой (*аф-сирāt ал-мустақим*) — аллюзия на первую суру Корана: «Веди нас путем прямым» (Коран 1:5 / пер. Г. С. Саблукова).

² Образ прямого пути, по обе стороны которого — адская бездна, отсылает к зороастрийской мифологеме моста Чинвад, по которому души следуют в загробный мир. Души грешников падают с этого моста в адскую бездну [Чуакова 2004: 257]. В мусульманской традиции этот мост называется «мост Сырат». В Коране слово *сирāt* употребляется двадцать раз, однако нигде нет указаний на то, что *сирāt* — мост. Коранический *сирāt* — прямой путь, от которого нельзя отклоняться. Это в некотором смысле сближает его с мостом, что, вероятно, и стало условием для рецепции образа мусульманской традицией.

³ Здесь мы видим продолжение метафоры моста Чинвад, который, согласно зороастрийским представлениям, для грешников был тонким, словно лезвие, а для праведников — шириной в девять копьев, см. [Чуакова 2004: 257]. В данном случае мы имеем дело с частичным заимствованием мифологемы. В интерпретации Шабистари этот мост всегда тонок.

میانه چون صراط المستقیم است	ز هر دو جانبش قعر جحیم است
به باریکی و تیزی موی و شمشیر	نه روی گشتن و بودن بر او دیر
عدالت چون یکی دارد ز اضداد	همی هفت آید این اضداد ز اعداد
به زیر هر عدد سزای نهفت است	از آن درهای دوزخ نیز هفت است
چنان کز ظلم شد دوزخ مهیا	بهشت آمد همیشه عدل را جا
جزای عدل نور و رحمت آمد	جزای ظلم لعن و ظلمت آمد
ظهور نیکویی در اعتدال است	عدالت جسم را اقصی الکمال است

⁴ Каждому благому качеству противопоставлены два злых, которые суть его экстремальные выражения, например, храбрости противопоставлены трусость и безрассудство. Сама храбрость является их «золотой серединой». Справедливость (*'adālat*) (в арабском языке это слово имеет коннотацию равновесия) выражает сам принцип «золотой середины», а потому ему противопоставлено лишь одно качество — гнет, насилие (*зулм*) (в арабском языке также «тьма»). Перечисленные в бейте 595 качества: мудрость, целомудрие и отвага — имеют по две противоположности, а справедливость — одну, таким образом, общее число злых качеств равно семи.

⁵ Число — имеется в виду каждое из упомянутых семи злых качеств.

⁶ Шабистари соотносит количество адских врат с количеством злых качеств человеческой натуры, чтобы подчеркнуть идею об узости и единственности пути к Истине.

⁷ Обыгрываются оба значения *'adālat* — «уравновешенность» и «справедливость».

Когда составное [тело] становится как единая вещь,
Действия и различия уходят из [его] частей¹.

610. Оно уподобляется самостно-простому,
Становится связью между этим и тем².

Это не связь, которая бывает при составлении частей,
Ведь дух очищен от качеств телесности³.

Когда вода и глина⁴ становятся сразу чистыми⁵,
Приходит к ним от Истины добавленный дух⁶.

Когда уравновесятся части столпов⁷,
В нем (в человеке. — А. Л.) засияет мир души⁸.

Луч души, [упавший] на тело в момент уравнивания⁹, —
Словно солнце и земля в [нижеследующей] аналогии¹⁰.

¹ Шабистари говорит здесь о вещи, состоящей из первоэлементов. Последние, образуя единство вещи, теряют в ней специфические свойства и качества. Лахиджи здесь говорит о том, что тела состоят из воды, огня, воздуха и земли, которые теряют в составленной из них вещи присущие им качества, а уравнишенность, сбалансированность — это то, что объединяет тело, превращает его в гомогенное целое.

² *Этим и тем.* Лахиджи трактует «это» и «то» как составное и самостно-простое. Составное есть человеческое тело, самостно-простое — дух, душа. Здесь Шабистари продолжает рассуждение о справедливости как уравнишенности и пишет в связи с этим о теле и душе как уравнишенных сущностях, взаимно соответствующих и обладающих противоположными качествами: «самостная простота» и «композиитарность».

³ Здесь и в следующих бейтах речь идет об особой связи, которая соединяет тело, составленное из частей (воды и земли), и дух, бестелесный и односоставный.

مرکب چون شود مانند يك چیز	ز اجزا دور گردد فعل و تمیز
بسیط الذات را مانند گردد	میان این و آن پیوند گردد
نه پیوندی که از ترکیب اجزاست	که روح از وصف جسمیت مبراست
چو آب و گل شود یکباره صافی	رسد از حق بدو روح اضافی
چو یابد تسویه اجزای ارکان	در او گیرد فروغ عالم جان
شعاع جان سوی تن وقت تعدیل	چو خورشید و زمین آمد به تمثیل

⁴ *Вода и глина* — вода и земля — элементы, составляющие человеческое тело.

⁵ Дизфулийан объясняет очищение воды и глины как очищение элементов от их природной инаковости так, чтобы они стали способны образовать единство человеческого тела.

⁶ *Добавленный дух* — «Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от моего духа» (Коран 15:29 / пер. Г. С. Саблукова).

⁷ *Сталпы* — столпы мироздания: четыре элемента (земля, огонь, вода, воздух), трое порожденных (минералы, растение, животные), четыре природы (тепло, холод, влажность, сухость).

⁸ *Мир души* — Лахиджи: «мир мироздания» (*‘ālam-i dжахān*).

⁹ *Уравновешивание* — однокоренное слово со справедливостью. Имеет соответствующие коннотации и коррелирует со справедливостью как благим качеством человеческого нрава, о котором речь шла в течение всей главы.

¹⁰ *Словно солнце и земля* — подобен тому, как солнечные лучи падают на землю.

Аналогия

615. Хотя Солнце [находится] на четвертом небе,
Его лучи — свет и управление землей¹.

У Солнца нет природных [свойств] элементов² —
Небесные тела не являются ни горячими, ни холодными,
ни сухими, ни влажными.

Все элементы благодаря ему (Солнцу. — А. Л.) —
горячие и холодные,
Белые, красные, зеленые, розовые и желтые.

Его власть изливается, подобно [власти] справедливого государя,
Так что нельзя сказать, что [она] внутри или снаружи³.

Когда благодаря уравниванию столпы⁴ пришли к согласию,
Глаголющая душа полюбила их красоту.

620. Духовный брак⁵ был заключен в соответствии с верой,
Всеобщая душа⁶ дала мир в качестве приданного⁷.

От них являются красноречие,
Науки, речь, мораль и изящество⁸.

¹ *Свет и управление* — Лахиджи, Сарватийан: «свет управления». В данном бейте говорится о том, что жизнь на земле упорядочивается благодаря солнечному свету, регулирующему, в частности, изменение времени суток.

² *Природные [свойства] элементов* — тепло огня, сухость земли, влажность воды и холод воздуха.

³ Данный бейт развивает метафору бейта 615 о Солнце как о правителе. Подобно тому, как справедливое, гармоничное управление незаметно подданным, так и солнечный свет не обнаруживается ни внутри вещей, ни снаружи.

⁴ *Столпы* — см. коммент. к бейту 613.

تمثيل

اگر چه خور به چرخ چارمین است	شعاعش نور و تدبیر زمین است
طبیعتهای عنصر نزد خور نیست	کواکب گرم و سرد و خشک و تر نیست
عناصر جمله از وی گرم و سرد است	سفید و سرخ و سبز و آل و زرد است
بود حکمش روان چون شاه عادل	که نه خارج توان گفتن نه داخل
چو از تعدیل گشت ارکان موافق	ز حسنش نفس گویا گشت عاشق
نکاح معنوی افتاد در دین	جهان را نفس کلی داد کابین
از ایشان می پدید آید فصاحت	علوم و نطق و اخلاق و صباحت

⁵ *Духовный брак* — досл. 'смысловой брак'. Брак между глаголющей (разумной) душой и телом, то есть появление человека.

⁶ *Всеобщая душа* — второе проявление Бога, «Второе сотворенное». Подробнее об этом Шабистари говорит в бейтах 202–208.

⁷ В контексте бейтов 619–620 утверждается высокий статус человека в мироздании. Человек является целью творения, весь мир — приданное, которое Всеобщая Душа дала в соответствии с религиозным законом ради появления человека.

⁸ *От них являются...* — красноречие и т. д. представлены как потомство, рождающееся от брачного союза говорящей души и тела.

Прелесть¹ из бесподобного мира²
 Явилась³, подобно беспечному гуляке⁴.

Установила знамя в краю благодати⁵,
 Привела в смешение все принадлежности мира⁶.

Порой она — царственный наездник на Рахше красоты⁷,
 Порой она в речи — блестящий⁸ клинок.

625. Когда она в человеке⁹ — ее называют «прелесть»,
 Когда она в речи — ее именуют «красноречие».

Святой, шах, дервиш и пророк —
 Все покорны ее власти.

Что [заключено] в красоте лица прекрасных?
 То — не только красота, скажи, что это?

Похищение сердец¹⁰ проистекает только от Истины,
 Ибо никто не соучаствует в божественности¹¹.

¹ *Прелесть* — также привлекательность, красота. Лишена негативных коннотаций.

² *Бесподобный мир* — горный мир, мир божественного, у которого нет подобия.

³ *Явилась* — досл. 'вошла [в этот мир]'.

⁴ *Беспечный* — букв. «меня не заботит». См. коммент. к бейту 546, в персидской поэзии выражение стало устойчивым эпитетом *ринда*. Гуляка (*ринд*) — один из традиционных поэтических образов для обозначения суфия в состоянии опьянения (*сукр*), когда он безотчетно совершает некоторые действия. Творение совершенным Богом несовершенного мира традиционно является серьезной философской и теологической проблемой для любой религиозной системы, принимающей идеи благодати и совершенства божественного и несовершенства тварного. Одно из возможных решений проблемы того, что совершенное породило несовершенное, заключается в утверждении произвольности акта творения и, как следствие, невозможности объяснения его мотивов. Такой ход мысли стоит и за сравнением явления красоты в мир у Шабистари с пьяным гулякой, чьи действия произвольны.

⁵ *Благодать* — земная красота. Установка знамени символизирует завоевание некоторой области. Таким образом, здесь говорится о завоевании, принятии мира в управление божественной прелестью. Показательно, что мир изначально называется «краем благодати», что говорит об изначальной благодати божественного творения.

ملاحت از جهان بی‌مثالی	درآمد همچو رند	لاابالی
به شهرستان نیکویی علم زد	همه اسباب عالم را به هم زد	
گاهی بر رخس حسن او شهسوار است	گاهی با نطق تیغ آبدار است	
بود در شخص خوانندش ملاحت	بود در نطق گویندش فصاحت	
ولی و شاه و درویش و پیمبر	همه در تحت حکم او مسخر	
درون حسن روی نیکوان چیست	نه آن حسن است تنها گوی آن چیست	
جز از حق می‌نیاید دلربایی	که شرکت نیست کس را با خدایی	

⁶ *Все принадлежности мира* — Сарватийан, Лахиджи: «весь порядок (тар-тйб) мира».

⁷ *Рахи* — легендарный богатырский конь Рустама из поэмы Фирдоуси «Шах-наме». Также имеет значение «блеск», «сияние». Этот смысл в качестве коннотации присутствует в тексте: божественность проявляется как свет.

⁸ *Блестящий* — букв. 'сочный', также, применительно к речи — «гладкий», «красноречивый». Применительно к кинжалу — «закаленный», «украшенный драгоценностями». В данном случае Шабистари играет на полисемии слова *ābdār* и его применимости как характеристики одновременно и художественной речи, и клинка, кинжала. «Блеск», роднящий искусно выкованный и украшенный кинжал с изящной речью, и является проявлением божественной прелести.

⁹ *В человеке* — досл. 'в личности, индивиду'.

¹⁰ *Похищение сердец* — в производном значении «красота, привлекательность». «Похищающий сердце» — традиционное обозначение возлюбленного друга в средневековой персидской поэзии. В суфизме «красавица/красавец» со всем ее синонимическим рядом стала метафорой Бога, Абсолюта.

¹¹ Никто не соучаствует в божественности — аллюзия на коранический аят: «Скажи: я такой же человек, как и вы: мне открыто, что Бог ваш единый Бог. Потому, кто чает встретить Господа своего: тот пусть делает дела добрые: поклоняясь Господу своему да не признает никого соучастником Ему» (Коран 18:110 / пер. Г. С. Саблукова).

Разве страсть похищает сердца людей? —
То Истина порой являет [себя] в ложном¹.

630. Признай Истину воздействующей повсеместно,
Не выступай за границы себя².

Узри Истину в покрове Истины и признай [ее] Истиной!
Тогда истина во лжи [будет для тебя] делом Шайтана³.

¹ Смысл данного бейта раскрывается в контексте бейта предыдущего. Как мы указывали в комментарии к нему, Бог в суфийской традиции — единственный Красавец, крадущий сердца. Ничто не существует наряду с Ним и ничто не может, таким образом, стать объектом любви человека в ее предельном проявлении, кроме Бога. Похоть есть проявление животной души, и Шабистари сразу оговаривается, что речь идет именно о любви как средстве общения Бога и человека, а не о половом влечении. Тем не менее и любовь «плотская» может быть проявлением Истины, ибо ничто не существует наряду с ней, и в мире нет ничего иного Богу. Наглядным примером тому может служить история шейха Сан'ана из поэмы 'Аттара «Язык птиц», где Сан'ан познает Бога через любовь к христианке.

² В данном бейте речь идет о том, что все есть проявление Бога, в том числе и каждый человек, а потому, истинно познав себя, человек познает Бога, а познав Бога, познает себя и весь мир.

³ Большинство комментаторов (за исключением Шаха Даи) объясняют данный бейт в контексте рассуждений Шабистари о красоте, которые он развивает, начиная с бейта 622. В частности, Илахи Ардабили, Лахиджи и, очевидно, солидарный с ними Дизфулийан интерпретируют данный бейт как проводящий различие между разрешенным и неразрешенным любованием проявлениями красоты. Шабистари призывает к любованию красотой человека или красотой речи (см. бейт 625), когда любующийся за прекрасной формой видит красоту Истины. Если же любование вызвано исключительно движениями плотской души, то даже любование истинной красотой оказывается «делом Шайтана».

Подробнее о практике любования см. [Дроздов 2015]. Подробнее об Истине и лжи у Шабистари см. [Лукашев 2020: 225–240].

Соотнесение истины и лжи, знания и незнания с Богом и Шайтаном обнаруживает типологическое сходство с выстраиванием отношений между Ахурой Маздой и Ахриманом в зороастрийской мифологии, где первый являет собой истину и абсолютное знание, а второй — ложь и невежество, что, конечно, не позволяет говорить о наличии в данном случае прямого заимствования из зороастрийской мысли.

کجا شهوت دل مردم رباید که حق گه‌گه ز باطل می‌نماید

مؤثر حق شناس اندر همه جای ز حد خویشتن بیرون منه پای

حق اندر کسوت حق بین و حق دان حق اندر باطل آنگه کار شیطان

ВОПРОС ОДИННАДЦАТЫЙ

Что это за часть, которая больше целого?¹
Каков путь поиска той части?

Ответ

Знай, Бытие — такая часть, которая больше целого,
Тогда как бытийное² — целое, и это — обратный [порядок]³.

Внешней для бытийного является множественность,
Так что оно не имеет единства, кроме внутреннего.

635. Благодаря множеству бытие целого стало явным,
Так что оно (бытие целого. — А. Л.) является скрывающим
единство части⁴.

Поскольку внешне⁵ целое множественно,
По величине оно становится меньше своей части.

Ведь не стало же Необходимое частью сущего,
Чтобы сущее сделало его [своим] подчиненным!⁶

¹ *Часть, которая больше целого* — бытие. Поскольку каждое сущее (целое) есть совокупность бытия и проявления (*та 'аййун*) (под последним имеется в виду набор атрибутов, чтойность), бытие является частью каждого сущего. Однако, с точки зрения Шабистари, все множественное, в том числе и чтойность, — не-бытие и иллюзия. Подлинным же бытием является Первоначало, которое превосходит все сущее.

² *Бытийное* — досл. 'найденное', букв. 'существующее, наличное', наличествующее в актуальном бытии, мир.

³ *Обратный [порядок]* — противоречащий установленному порядку вещей; бытийное исходит из Бытия, а целое при обычном порядке вещей не исходит из части. *Обратный* — букв. 'перевернутый', 'опрокинутый', 'свергнутый', 'уничтоженный', в персидской поэзии традиционно используется как эпитет для описания несовершенства мира, находящегося в состоянии «с ног — на голову».

⁴ Данный бейт — парафраз цитаты из Корана: «Он первый и последний, внешний и внутренний: Он все знающий» (Коран 57:3 / пер. Саблукова).

سؤال یازدهم

چه جزو است آنکه او از کل فزون است طریق جستن آن جزو چون است

جواب

وجود آن جزو دان کز کل فزون است که موجود است کل و این بازگون است

بود موجود را کثرت برونی که او وحدت ندارد جز درونی

وجود کل ز کثرت گشت ظاهر که او بر وحدت جزو است ساتر

چو کل از روی ظاهر هست بسیار شود از جزو خود کمتر به مقدار

نه آخر واجب آمد جزو هستی که هستی کرد او را زیردستی

Этот отрывок является очередным примером того, как Шабистари выстраивает категориальные оппозиции: скрытое единое бытие как часть проявляется во множественном небытии (см. бейты 132–134). Последнее в своей множественности является теми «покровами», которые скрывают Истину, т. к. Истина едина, а ее восприятие оказывается множественным.

⁵ *Внешне* — Диххуда объясняет *аз рӯй* через *бар ҳисб* — «в соответствии», а также приводит примеры, где *аз рӯй* является лексической формой образования наречия, например «*шар'ан — аз рӯй-и шар'*», то есть «законно — в соответствии с законом» [Диххуда, сл. ст. *аз роӣ*]. Также и мы даем перевод «внешне» в смысле «в соответствии с внешностью».

⁶ *Сущее* — досл. «существование», «бытие». Здесь Шабистари подвергает критике представление о бытии как о составляющей сущей вещи, наряду с ее чтойностью. Бытие для него может быть только самостно необходимым, см. [Лукашев 2020: 282], и это самостно необходимое бытие (Бог) не может быть частью чего-либо.

Целое истинно не имеет бытия¹,
 Ибо оно (целое. — А. Л.) подобно акциденции
 по отношению к [субстанции-]Истине².

Бытие целого оказывается и множественным, и единым,
 [Оно] проявляется как множественное благодаря множеству³.

640. Бытие стало акциденцией, ибо оно совокупное⁴,
 Акциденция по своей самости стремится к небытию⁵.

Из-за каждой части целого⁶, перестающей существовать,
 В тот же миг [и само] целое из-за возможности [своей самости]
 перестает существовать⁷.

Мир — [это] целое, и в каждое мгновение ока
 Подвергается разрушению⁸ и не длится два мгновения⁹.

¹ *Истинно* — возможны два перевода: «в Истине» и «истинно». Автор разворачивает здесь концепцию соотношения необходимого (*ваджиб*) и возможного (*мумкин*) (последнее признается характеристикой множественного бытия), в соответствии с которой бытие множественного (в данном случае — целого) считается неистинным в противовес истинному бытию необходимого Бога. Таким образом, в контексте рассуждения о том, что бытие целого неистинно, ибо бытийность не предиктируется его самости, уместнее использовать вариант «истинно».

² В данном бейте Шабистари говорит об Истине, Боге как о единой и единственной субстанции (что естественно, поскольку Бог, Первоначало признается им как единственное сущее, необходимое благодаря самому себе, Он, также как и субстанция, характеризуется пребыванием *бақā*'), все же, что создает видимость множественности вещей мира, суть акциденции, в том числе и целостность как объединение множественного в композитарное единство.

³ В данном бейте речь идет о том, что бытие как таковое, Абсолютное бытие едино, ибо оно — Бог, однако во множественном мире оно проявляется как множественное.

⁴ *Совокупное* — Лахиджи поясняет: совокупность, которая включает часть, подверженную гибели, разрушается и гибнет, когда гибнет часть.

⁵ Речь идет не об Абсолютном Бытии Первоначала, а о бытии акцидентальном. Как и все акциденции, бытие в этом качестве признается Шабистари иллюзорным, формой небытия: «...от представления в воображении (*тавах-хум*) бытия небытийного возможного и [бытия] воплощений (*та 'аййунāt*) небытийностей происходят множества, коим нет конца» (*Ҳаққ ал-йақин*. Гл. 5. Цит. по: [Лукашев 2020: 287]. Именно это акцидентальное небытие небытийно само-по-себе.

ندارد کل وجودی در حقیقت	که او چون عارضی شد بر حقیقت
وجود کل کثیر و واحد آید	کثیر از روی کثرت می‌نماید
عرض شد هستیی کان اجتماعی است	عرض سوی عدم بالذات ساعی است
به هر جزوی ز کل کان نیست گردد	کل اندر دم ز امکان نیست گردد
جهان کل است و در هر طرفه العین	عرض گردد و «لا یبقی زمانین»

⁶ *Часть целого* — Сарватийан и Дизфулийан вслед за Лахиджи объясняют, что целое состоит из бытия, которое пребывает, и акцидентального проявления, которое уничтожается в каждый момент времени. Целого нет без этих двух составляющих, и поскольку одна из этих составляющих (проявление) в каждый момент времени уничтожается, само целое также оказывается небытийным.

⁷ Самость вещей множественного мира имеет статус возможной в противовес необходимой самости Бога. Эта возможность для Шабистари тождественна небытийности вещи. отождествление же части с Первоначалом приводит к тотальной зависимости целого от части: потеря части становится равносильной потере всего целого, которое само по себе существовать не может. Более того, если вспомнить соотношение части и целого как единицы и множества, то без единицы нет множества, как и без части — целого.

⁸ *Подвергается разрушению* — досл. 'становится акциденцей'. Диххуда также приводит значение «разрушаться, падать, терпеть бедствие» (*шикастагй ва афат расйдан*) [Диххуда, сл. ст. عرض]. Сарватийан и Лахиджи предлагают вариант «становится небытийным», что убеждает нас в правомерности выбранного перевода.

⁹ Представление о том, что в каждый момент времени акциденции изменяются, было развито еще в мутазилизме и сохранялось на протяжении всей истории классической мусульманской философии. Оно было связано с представлениями об атомарности времени, в соответствии с которым время есть последовательность атомов, и в каждый атом времени субстанция пребывает, ее же акциденции уничтожаются и творятся вновь. Если в следующий атом времени субстанция получила те же акциденции, то вещь осталась неизменной, если же акциденции изменились, вещь изменилась. Это позволило философам дать объяснение таким феноменам, как движение тела или изменение вещей.

Затем снова является мир,
 Каждое мгновенье — [иные] земля и небо.

Каждый миг¹ — [мир и] молод [и] древний старик²,
 Каждый миг в нем (в мире. — А. Л.) — собрание
 и рассеивание³.

645. Ничто в нем не пребывает два мгновенья,
 Рождается в тот же момент, в какой и умирает.

Однако Величайшее Бедствие⁴ — не это,
 Ибо это — день действия, а то — День Суда⁵.

Берегись! Велико различие между тем и этим!
 Не дай захватить себя невежеству!

Вдумайся в полное и краткое⁶,
 Взгляни на час, день, месяц и год!

Аналогия

Если ты хочешь постичь этот смысл —
 [Познай] также и себя как сущее: смертное и живое⁷.

650. Всему, что есть в мире из нижнего и верхнего,
 Явлена тому аналогия в твоих теле и душе.

¹ *Миг* — *cā'at*, первое словарное значение — «час», значение «миг», «мгновение», весьма расхоже в классической литературе [Диххуда, сл. ст. ساعت].

² *Молод и древний старик* — в каждое мгновенье времени мир умирает, как древний старик, и возрождается, как младенец.

³ *Миг* — *дам*, также вздох. В данном *миsrā'* (полустии) слово используется в двух значениях одновременно. Автор говорит об уничтожении и сотворении мира в каждый момент, описываемых отдельными представителями суфийской традиции как «дыхание Милостивого» (Бога). Каждый момент есть вдыхание Богом мира в себя (уничтожение мира, «рассеивание») и выдыхание мира в актуальное бытие (сотворение мира, «собрание»).

دگرباره شود پیدا جهانی	به هر لحظه زمین و آسمانی
به هر ساعت جوانی کهنه پیر است	به هر دم اندر او حشر و نشیر است
در او چیزی دو ساعت می‌نپاید	در آن ساعت که می‌میرد بزاید
و لیکن طامة الکبری نه این است	که این يوم العمل وان يوم دین است
از آن تا این بسی فرق است زینهار	به نادانی مکن خود را گرفتار
نظر بگشای در تفصیل و اجمال	نگر در ساعت و روز و مه و سال

تمثیل

اگر خواهی که این معنی بدانی	تو را هم هست مرگ و زندگانی
هر آنچه در جهان از زیر و بالاست	مثالش در تن و جان تو پیداست

⁴ *Величайшее Бедствие* — одно из названий конца времен в Коране. Шабистари предупреждает здесь от подмены понятия «новое творение», которое происходит в каждый момент времени, понятием «великое бедствие», что есть конец времен.

⁵ *День Суда*. Неоднократно встречается в Коране, обозначает последний день человеческой истории.

⁶ Лахиджи: смерть и новое рождение, происходящее в мире каждый миг — краткая версия события уничтожения мира, а *День Суда* — полная.

⁷ Сарватийан, комментируя данный бейт, пишет: «Если хочешь узнать смысл того, как бытие становится не-сущим и сущим — ты сам обладаешь смертью и жизнью, подобно всему бытию».

Мир, как и ты, — отдельная особь,
Ты стал для него как душа, он для тебя [стал] телом.

Смерть человека бывает трех видов:
Первая — ежесекундная¹, и она сообразна [его] самости.

Вторая же — это добровольная смерть²,
Третье умирание для него — вынужденное³.

Поскольку смерть и жизнь противопоставлены⁴,
Его (человека. — А. Л.) жизнь [имеет] три вида
на трех стоянках⁵.

655. У мира нет добровольной смерти,
Ведь ты — [единственный] из всего мира, кто наделен ею.

Но каждое мгновение [мир] изменяется⁶,
В конце становится подобным началу⁷.

Все то, что появится в [день] собирания⁸,
Проявляется и в тебе во время предсмертной агонии.

¹ Под ежесекундной смертью имеется в виду процесс уничтожения и возникновения каждой вещи в каждый атом времени. Подробнее см. коммент. к бейтам 10, 642.

² *Добровольная смерть* — смерть как осознанный выбор человека.

³ *Вынужденное умирание* — естественная или насильственная смерть.

⁴ *Противопоставлены* — противопоставленность в арабском и персидском языке подразумевает нахождение вещей друг напротив друга. В частности, рядом авторов противоположность признавалась необходимым условием видения. Также противопоставленность является принципом организации бытия как нахождения мира и Бога друг напротив друга и зеркальное отражение одного в другом. См., напр., бейты 132–134. Кроме того, об уравновешенности противопоставленных качеств Шабистари пишет в бейтах 595–614. В данном случае речь идет о зеркальной противопоставленности жизни и смерти.

⁵ Лахиджи комментирует три вида жизни, противопоставленные трем видам смерти: 1) жизнь как атрибут существования, получаемый вещью в каждый

جهان چون دوست يك شخص معين	تو او را گشته چون جان او تو را تن
سه گونه نوع انسان را ممات است	يکي هر لحظه و آن برحسب ذات است
دو ديگر آن ممات اختياري است	سيوم مردن مر او را اضطراري است
چو مرگ و زندگي باشد مقابل	سه نوع آيد حياتش در سه منزل
جهان را نيست مرگ اختياري	که آن را از همه عالم تو داري
ولی هر لحظه می‌گردد مبدل	در آخر هم شود مانند اول
هر آنچه او گردد اندر حشر پيدا	ز تو در نزع می‌گردد هويدا

момент времени (такое понимание связано с теорией атомарного времени); стоянка или место этой жизни в мире множественного — *дунйā*; 2) вечная сердечная, духовная жизнь как сбрасывание (*инсилāх*) атрибутов [страстной] души (*нафс*) и достижение сердечных атрибутов, то есть жизнь как духовное совершенствование на пути к Богу; такая жизнь является отличительной чертой человека, стоянка или место этой жизни — в мире святости (*‘ālam-и қудс*); 3) жизнь после воскресения из мертвых на стоянке будущей жизни — *āхйра*.

⁶ *Изменяется* — *досл.* 'меняющийся местами'. Подразумевается, что в мире все не просто изменчиво, но одно встает на место другого, бытие и небытие каждой вещи в каждый момент времени меняются местами. Каждое мгновение каждая вещь является и гибнет.

⁷ *В конце становится подобным началу* — речь идет о том, что в каждый момент времени мир творится Богом и в каждый момент уничтожается, а будучи уничтоженным, творится вновь.

⁸ [День] собирания — Судный день.

Твое тело подобно земле, голова — небу,
Твои чувства — звезды, а солнце — душа¹.

Кости — как горы, ибо они тверды,
Волосы твои — [как] растения, а конечности твои —
[как] деревья².

660. Из-за раскаяния твое тело в момент смерти
Сотрясется, подобно земле в день Воскресения³.

Мозг придет в смятение, душа потемнеет,
Твои чувства ослепнут, подобно звездам⁴.

Поры твои станут от пота, будто море,
Ты утонешь в нем в полном смятении.

О бедный человек, станут при отнимании души
Кости от размягчения — как разноцветная шерсть⁵.

Скрутятся голень с голенью⁶,
Каждый из пары от своей пары отделится⁷.

¹ Автор связывает душу с Солнцем, поскольку последнее освещает мироздание, подобно тому, как душа есть своеобразный «свет» в теле. Звезды связываются с чувствами, поскольку и те, и другие используются для познания: человек познает мир при помощи чувств, а звезды служат для астрологического и астрономического анализа разнообразных явлений, в том числе и предсказания будущего. Тело соотносится с землею как с материальным началом, а голова с небом — как то, что находится «поверх» тела-земли.

² «Аналогия между макрокосмосом и микрокосмосом встречается уже у древнегреческих мыслителей начиная с Анаксимена, пифагорейцев, Гераклита, Эмпедокла и кончая стоиками и неоплатониками» [Маркова «Макрокосмос...»]. Она, вероятно, восходит к индоевропейской мифологии. Например, в «Пурушасукта» из Ригведы рассказывается о жертвоприношении Пуруши, причем земля и небо создаются из его ног и головы. В зороастрийской мифологии этот мотив в точности не воспроизводится: мироздание полностью творится Язданом (Ахурой Маздой), но в этот процесс активно вмешивается Ахриман, нанося ущерб всем творениям Ахуры Мазды, таким образом, мир приобретает тот вид, который имеет сейчас, и здесь зороастрийские тексты соотносят различные

تن تو چون زمین، سر آسمان است	حواست انجم و خورشید جان است
چو کوه است استخوانهایی که سخت است	نباتت موی و اطرافت درخت است
تنت در وقت مردن از ندامت	بلرزد چون زمین روز قیامت
دماغ آشفته و جان تیره گردد	حواست همچو انجم خیره گردد
مسامت گردد از خوی همچو دریا	تو در وی غرق گشته بی سرو پا
شود از جان کنش ای مرد مسکین	ز سستی استخوان چون پشم رنگین
به هم پیچیده گردد ساق با ساق	همه جفتی شود از جفت خود طاق

части мироздания с человеческим телом: растения — волосы, корни деревьев — кровеносная система и т. д. [Бундахишн 1997: 275–276]. Аналогичные примеры встречаются в мифах многих народов, в том числе и башкирском эпосе «Урал батыр».

³ Аллюзия на первый аят суры «Землятресение», где повествуется о дне Воскресения: «Когда потрясется земля, потрясаясь в себе...» (Коран 99:1 / пер. Г. С. Саблукова).

⁴ Аллюзия на коранические аяты, повествующие о конце человеческой истории: «Когда солнце обовьется мраком, когда звезды померкнут...» (Коран 81:1–14 / пер. Г. С. Саблукова).

⁵ «Разноцветная шерсть» — аллюзия на аят: «Это день, в который... Горы будут как шерсть расщипанная» (Коран 101:3–4 / пер. Г. С. Саблукова). Здесь мы видим развитие метафоры «горы — кости».

⁶ Аллюзия на описание Дня Суда: «Когда соединится голень с голенью» (Коран 75:29 / пер. Г. С. Саблукова).

⁷ Аллюзия на описание Дня Суда: «Когда задушевный друг не спросит задушевного друга» (Коран, 70:10 / пер. Г. С. Саблукова).

665. Когда дух полностью отделился от тела,
Твоя земля¹ стала «равнинами, долинами; не увидишь...»².

Состояние мира будет таким же,
Как то, которое ты видишь в себе в тот момент
(момент умирания. — А. Л.).

Пребывание — у Истины, все [остальное] — тленно³,
Рассказано обо всем в «семи повторяемых»⁴.

Рассказал [в словах] «Все, что на ней — исчезнет...»⁵,
Также разъяснил [словами] «Новой тварью...»⁶.

Стало создание и уничтожение двух миров
Подобно творению и воскрешению сынов Адама.

670. Творение⁷ — всегда в [состоянии] нового творения⁸,
Хотя время его жизни и длительно⁹.

Эманация и избыток Всевышней Истины постоянно
Находятся в [состоянии] проявления из-за своего дела¹⁰.

¹ Твоя земля — то есть твоё тело, развитие метафоры «тело-земля».

² «Равнинами, долинами: не увидишь...» — аллюзия на аяты о Судном дне: «Они спрашивают тебя о горах; скажи: Господь мой, сдвинув их с своих оснований, обратит их в прах; Сделает их равнинами, долинами: не увидишь на ней ни кривоты, ни высоты» (Коран 20:105–107 / пер. Г. С. Саблукова).

³ Пребывание у Истины — поскольку только Истина, Бог обладает бытием как самостной характеристикой, а все остальное получает бытие как акциденцию, которая «не пребывает два момента подряд», пребывает только Бог, все же остальное тленно. Шабистари играет на полисемии слова *bāqī* — пребывающий/остальное. Баки понятое как «пребывающий» делает высказывание парадоксальным («...все пребывающее тленно»), но осмысленным: Истина — само пребывание, все, же для чего пребывание — лишь атрибут, само по себе тленно.

⁴ Семь повторяемых — выражение восходит к аяту: «И мы дали тебе семь повторяемых и великий Коран» (Коран 15:87 / пер. Г. С. Саблукова), стало обозначением первой суры Корана, состоящей из семи аятов и повторяемой дважды во время каждого намаза. В традиции первая сура Корана считается кратким выражением всего коранического текста.

⁵ Коран: «Все, что на ней (на земле. — А. Л.), исчезнет, // пребудет вечно только лице Господа твоего, владыки славы и величия» (Коран 55:26–27 / пер. Г. С. Саблукова).

چو روح از تن به کلیت جدا شد	زمینت «قاع صفصف لا تری» شد
بدین منوال باشد حال عالم	که تو در خویش می بینی در آن دم
بقا حق راست باقی جمله فانی است	بیانش جمله در سبع المثانی است
به «کل من علیها فان» بیان کرد	«لفی خلق جدید» هم عیان کرد
بود ایجاد و اعدام دو عالم	چو خلق و بعث نفس ابن آدم
همیشه خلق در خلق جدید است	اگرچه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض و فضل حق تعالی	بود از شأن خود اندر تجلی

⁶ Коран: «Если видишь что удивительного, то удивительны их слова: "ужели, после того, как сделаемся прахом, — ужели опять будем новой тварью?"» (Коран 13:5 / пер. Г. С. Саблукова), а также «Они говорят: уже ли... когда мы скроемся в землю, уже ли мы будем опять новой тварью? Да; но они не веруют в сретение Господа своего» (Коран 32:9–10 / пер. Г. С. Саблукова).

⁷ Творение — также «тварь, тварный мир».

⁸ *Новое творение* — выражение встречается в Коране восемь раз со значением новой жизни, которую человек после смерти получит от Бога в качестве «новой твари». В суфизме термин был переосмыслен в контексте способа существования каждой вещи. В каждый момент времени вещь уничтожается и возникает вновь, таким образом, «новое творение» происходит в каждый момент времени, что коррелирует с атомарной концепцией времени у мутазиликов, воспринятой впоследствии представителями суфизма.

⁹ Речь идет о том, что существование вещей представляется людям длительным, протяженным, поскольку из-за скорости возникновения и уничтожения каждой вещи в каждый момент времени они не замечают это возникновение и уничтожение.

¹⁰ *Дела* — Аллюзия на аят: «В каждый день Он за каким-либо делом» (Коран 55:29 / пер. Г. С. Саблукова). В данном бейте под делом понимается новое творение, о котором речь шла выше.

С той стороны — создание и наполнение,
С этой стороны — каждое мгновение смена
[возникновения и уничтожения].

Однако когда эта стадия мира миновала,
Ты обретаешь полное пребывание в День конца.

Ибо каждая вещь, которую ты видишь, неизбежно
Имеет два мира — [мир] формы и [мир] смысла.

675. Соединение с первым (миром формы. — А. Л.) —
сама разлука,
С тем другим — «что у Бога, то вечно...»¹.

Пребывание стало именем бытия, но
Там, где оно движется, как статичное².

Когда явления приходят в соответствие с Явным³,
В Первом (мире формы. — А. Л.) проявляется сам Последний⁴.

Вякая душа, что имеется в этой обители потенциально,
Немедля обретает актуальность в мире том.

¹ Коран: «Союза с Богом не променивайте на что-нибудь малоценное: только то, что у Бога, есть добро для вас, если знаете. Что у вас, то погибнет; а что у Бога, то вечно: действительно, Мы дадим терпеливым награду их, такую, которая будет выше того, что сделали они» (Коран 16:95–96 / пер. Г. С. Саблукова).

² *Статичное* (мумаккин). Сарватийан, объясняя данный бейт, говорит о том, что бытие называется пребывающим, когда оно, будучи движущимся, предстает как покоящееся, подобно Земле, которая постоянно движется, но представляется

از آن جانب بود ایجاد و تکمیل	وزین جانب بود هر لحظه تبدیل
ولیکن چون گذشت این‌طور دنیی	بقای کل تو داری روز عقبی
که هر چیزی که بینی بالضرورت	دو عالم دارد از معنی و صورت
وصال اوّلین عین فراق است	مر آن دیگر ز عند الله باق است
بقا اسم وجود آمد ولیکن	به جایی کان بود سایر چو ممکن
مظاهر چون فتد بر وفق ظاهر	در اوّل می‌نماید عین آخر
هر آن جان است بالقوه در این دار	به فعل آید در آن عالم به یک‌بار

покоящейся. Лахиджи в том же контексте говорит о глиняном горшке: когда он разбивается, как горшок он перестает существовать, но глина, из которой он сделан, остается пребывающей.

³ *Явный* — одно из имен Бога.

⁴ Дизфулийан, комментируя данный бейт, пишет о том, что сокровенная истина проявляется, когда проявления достигают полноты соответствия ее явному аспекту, и в Первом проявляется Последний: «Он — и первый, и последний, явный и сокровенный, Он ведает обо всем сущем» (Коран, 57:3 / пер. М.-Н. О. Османова).

Правило

Всякое действие, однажды тобой произведенное,
Повторишь несколько раз — станешь в нем силен.

680. Каждый раз, будь то польза или вред,
Что-то сохраняется в твоей душе.

Через привычку состояния становятся [чертами] характера —
Со временем плоды становятся ароматными¹.

Так человек научился ремеслам
И так же выстроил мысли.

Сохраненные тобой дела и состояния²
Проявятся в День сбора.

Когда обнажишься, [сняв] рубаху тела,
Тут же выветятся [твои] недостатки и достоинства.

685. У тебя будет тело, но без замутненности,
Чтобы в нем, как в воде, проявился образ³.

Там проявятся все [сокрытые] помыслы,
Возгласи аят «тайны будут явны»!⁴

¹ В данном бейте речь идет о том, что привычка выполнять некоторые действия может перерасти в черту характера, как, например, привычка давать милостыню может перерасти в щедрость.

² Сарватийан, Лахиджи: «Все отложившиеся дела и состояния». Речь идет о качествах, которые оказывают влияние на человеческую душу, как о том говорилось в бейте 680.

قاعدہ

ز تو هر فعل کاؤل گشت صادر	بدان گردی به باری چند قادر
به هر باری اگر نفع است اگر ضرر	شود در نفس تو چیزی مدخر
به عادت حالها با خوی گردد	به مدت میوهها خوشبوی گردد
از آن آموخت انسان پیشهها را	وزان ترکیب کرد اندیشهها را
ز تو افعال و احوال مدخر	هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از پیراهن تن	شود عیب و هنر یکباره روشن
تنت باشد و لیکن بی‌کدورت	که بنماید از او چون آب صورت
همه پیدا شود آنجا ضمائر	فروخوان آیه «تبلی السرائر»

³ Под образом, очевидно, подразумевается божественный образ, явленный в первом человеке — Адаме: «Сотворил Аллах Адама по своему образу» [ал-Бухари: 226].

⁴ Тайны будут явны — аллюзия на аят «Действительно, Он может возратить его к Себе, в тот день, когда тайны будут явны, когда у него не будет ни силы своей, ни помощника» (Коран 86:8–10 / пер. Г. С. Саблукова).

Вновь, в соответствии с определенным миром,
Твои черты характера становятся телами и особями¹.

Так же как здесь элементы из [состояния] потенциальности²
Явились [в качестве] трех порожденных³,

Все черты твоего характера в мире души
Иногда становятся светами, иногда — пламенем⁴.

690. Воплощение будет совлечено⁵ с бытия —
Не останется пред взором высокого и низкого.

Не останется смерти в обителище живого⁶,
Предстанут в содружестве форма и душа⁷.

Твои ноги, голова, глаза станут, как сердце,
От тьмы очистится форма глины⁸.

Если свет Истины проявится в тебе,
Ты узришь Истину без ограничений⁹ — возвышен Он!

¹ Шабистари говорит о том, что после смерти в соответствии с посмертной участью человека (рай или ад) качества его натуры обратятся в особые сущности, благие — в рай, мучительные — в ад, например, как пишет Лахиджи, похоть станет собакой или змеей, которые будут его мучить, а послушание и поклонение — яркими цветами. Эта эсхатологическая мифологема находит свои корни еще в пехлевийских текстах, например, в «Книге о праведном Виразе», где повествуется о блуждании зороастрийского жреца Виразы по загробному миру. Рай там характеризуется как «светлый, всеблаженный, благополучный, со многими благоухающими цветами, весь разукрашенный, полностью расцветший, сияющий» [Вираз 2001: 107], в аду же душа человека встречает «свою веру, свои дела (в образе) голой распутной женщины, грязной, отвратительной, с кривыми коленями, выпирающими ягодицами, с бесконечными пятнами, так что пятно сливалось с пятном, как у самой противной, самой грязной и самой вонючей вредной твари» [Там же: 108]. Весьма частотны наказания змеями, периодически встречаются наказания собаками [Там же: 110, 112, 113, 115 и др.]. Весь текст построен по принципу образного соответствия греха и наказания за него, осуществляемого различными сущностями. Например, так описывается наказание за мужеложество: «увидел душу человека, которая вошла ему в задний проход и вышла изо рта, подобно змее, похожей на бревно, и много змей пожирают все его тело» [Там же: 110].

² Потенциальность — *досл.* «сила», *терм.* «потенция», *ант.* «акт».

دگرباره به وفق عالم خاص شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
چنان کز قوت عنصر در اینجا موالید سه‌گانه گشت پیدا
همه اخلاق تو در عالم جان گهی انوار گردد گاه نیران
تعیّن مرتفع گردد ز هستی نماند در نظر بالا و پستی
نماند مرگ اندر دار حیوان به یکرنگی برآید قالب و جان
بود پا و سر و چشم تو چون دل شود صافی ز ظلمت صورت گل
کند ار نور حق بر تو تجلی بینی بی‌جهت حق را تعالی

³ *Трое порожденных* — царства растений, животных и минералов. Речь идет о том, что все вещи потенциально содержатся в человеке. Возникая, они переходят из потенциального состояния в актуальное.

⁴ Речь идет о свете рая и пламени ада.

⁵ *Будет совлечено* — также «будет поднято». Проявление в суфийской традиции воспринимается как явный аспект мироздания, подобный занавесу, покрову, скрывающему внутренний аспект.

⁶ Полустиише представляет собой парафраз коранического выражения: «а обиталище последнее — оно жизнь» (Коран 29:64 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁷ *Содружество* — букв. 'одноцветность', также 'искренность', 'единодушие'. В данном бейте говорится о том, что тело и душа придут в полное соответствие друг другу.

⁸ *Форма глины* — тело человека; глина — субстанция, из которой было создано человеческое тело: «И вот, Господь твой сказал ангелам: я сотворю человека из брения, — из глины, употребляемой в гончарной работе. Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от моего духа: тогда вы, припадая, поклонитесь ему» (Коран 15:29–30 / пер. Г. С. Саблукова).

⁹ *Без ограничений* — букв. 'без стороны, направления', переносн. 'без причин'; Шабистари говорит о том, что Бог проявляет себя во всей полноте как безграничное, беспредельное божество, превосходящее эмпирическую реальность, где все позиционируется по шести направлениям (север, юг, запад, восток, верх, низ).

Если ты смешаешь два мира,
Не знаю, до каких [степеней] опьянения ты дойдешь!

695. «Господь их будет поить их» — подумай, что это?
Что есть это чистое [питье]? Очищение от себя!¹

О, какой напиток! Какое наслаждение! Какое вкушение!²
Какая растерянность!³ Какое владычество!⁴ Какая страсть!⁵

Прекрасен тот миг, когда мы без себя⁶,
Беспредельно богатые и нищие⁷.

Нет ни религии, ни разума, ни благочестия, ни познания —
[Мы] — валяющиеся на земле пьяными и растерянными.

Что стоят здесь райские сады, гурии и рай,
Ведь чужому нет места в том уединении!⁸

700. Когда я узрел твой лик и испил того вина —
Мне не ведомо, что грядет после этого.

За каждым опьянением следует похмелье,
В мыслях об этом сердце, конечно же, облилось кровью⁹.

¹ Бейт построен как суфийский комментарий к аяту «Одежды из зеленого атласа и шелковых тканей будут на них; они будут украшены серебряными запястьями, и Господь их будет поить их чистым питьем» (Коран 76:21 / пер. Г. С. Саблукова).

² *Напиток* — сладкое прохладительное питье из воды и сахара с добавлением фруктовых соков, зд. — метафора «чистого вина». Питие, наслаждение и вкушение — важные термины суфийской практики. Они используются в дискурсе о мистическом познании божественного. *Питие* (*шурб*, также упоенность) — блаженство и сладость для сердца, то, что приносит наслаждение (*лаззат*) в акте богопознания; вкушение (*завк*) — синоним *пития*, но может относиться как к обретению блаженства, так и к обретению боли (подробнее см. коммент. к бейту 62), о *шурб* и *завк* см. [Худжвири 2004: 393].

³ *Растерянность* — один из важнейших суфийских терминов, обозначающий состояние растерянности, которое постигает мистика в акте познания сверхрациональной реальности — Истины, Бога.

⁴ *Владычество* — Словарь Саджади объясняет «владычество» как заботу, опеку [Всевышнего] (*'инйат*) [Саджади 1378: 396].

دو عالم را اگر برهم زنی تو	ندانم تا چه مستيها کنی تو
«سقام ربهم» چنود بیندیش	طهوری چیست صافی گشتن از خویش
زهی شربت زهی لذت زهی ذوق	زهی حیرت زهی دولت زهی شوق
خوشا آن دم که ما بی خویش باشیم	غنی مطلق و درویش باشیم
نه دین نه عقل نه تقوی نه ادراک	فتاده مست و حیران بر سر خاک
بهشت و حور و خلد اینجا چه سنجد	که بیگانه در آن خلوت ننگد
چو رویت دیدم و خوردم از آن می	ندانم تا چه خواهد شد پس از وی
پی هر مستی باشد خماری	در این اندیشه دل خون گشت باری

⁵ *Страсть* — также «страстное томление». Зу-н-Нун ал-Мисри стал одним из первых, кто использовал этот термин для описания состояния суфия в акте богобщения [Насыров 2009: 92].

⁶ *Без себя* — также «в состоянии беспамятства». Имеется в виду состояние стертости своего «я».

⁷ *Богатыми и нищими* — «нищий» (*дарвиш*) — указание на нищенство как один из принципов суфизма. «Богатый» (*ғанй*) — указывает скорее не на финансовое богатство, а на насыщенность, внутреннюю наполненность, «обогащенность». Под одновременным богатством и нищетой имеется в виду отказ от своего «я» и наполненность божественным присутствием.

⁸ *Нет места* — досл. «не вместится». Отсылает читателя к хадису «У меня с Богом...» см. бейт 118 и коммент. к нему. Здесь же речь идет о том, что для того, кто достиг божественного единства, уже не имеют значения ни райские сады, ни гурии.

⁹ *Облилось кровью* — фразеологически — «потеряло покой, пришло в волнение». Объясняя этот бейт, Сарватийан пишет, что за каждым опьянением следует похмелье, но мистик не испытывает похмелья после опьянения от богообщения, что заставляет его усомниться том, что он испытал опьянение.

ВОПРОС ДВЕНАДЦАТЫЙ

Как разделились извечное и возникшее¹,
Что это стало миром, а то другое — Богом?²

Ответ

Поскольку извечное и возникшее друг от друга неотделимы³,
Благодаря бытию пребывает [то, что] присно не существует⁴.

Все — тот (Бог. — А. Л.), а этот (мир. — А. Л.) — словно Анка⁵,
Кроме Истины, все суть имя без поименованного⁶.

¹ *Извечное и возникшее* — общепринятые термины мусульманской мысли, обозначающие Бога и мир. Дизфулийан объясняет: извечное отличается от возникшего тем, что ему ничто не предшествует, нет внешней причины его существования, возникшее же необходимо должно иметь внешнюю причину своего существования. Таким образом Шабистари соотносит извечное и возникшее с необходимым и возможным. Он обсуждает вопрос о том, как Единое произвело множественное, сохранив свое внутреннее единство и уникальность.

² Здесь мы видим очередной пример функционирования понятийной системы в творчестве Шабистари, которую мы подробно рассмотрели в книге «Мир смысла в немногих словах...» [Лукашев 2020]. Шабистари отождествляет в этом бейте извечное и возникшее с миром и Богом, а комментарий Дизфулийана, упомянутый нами в предыдущем примечании, позволяет установить параллель и с парой «необходимое — возможное».

³ Лахиджи, Сарватийан, Муваххид: «Извечное и возникшее друг с другом самостно нераздельны (*хўд джудā нїст*)».

⁴ *То, что присно не существует* — мир, который не имеет бытия как собственной характеристики. Он не имеет своего бытия и возникает, лишь получая акцидентальный атрибут «бытие» от Бога.

⁵ *Анка* — легендарная птица исламской мифологии, которую все знают по имени, но никто не видел. Корни мифологемы уходят в доисламское прошлое арабов. В хадисах связывается с западными землями [ад-Динури 1419: 40]. Ее место обитания локализуется в области проживания легендарного народа Рас, дважды упомянутого в Коране, в контексте отвержения им и другими народами повеледи пророка Мусы (библ. Моисей) (Коран 25:38, 50:12). В иранской культуре отождествляется с птицей Симург, чья мифологема обнаруживается еще в зороастрийской традиции. В суфизме птица Анка символизирует нечто незримое, например, первичную материю или совершенного человека [Саджади 1378: 600].

سؤال دوازدهم

قدیم و محدث از هم چون جدا شد که این عالم شد آن دیگر خدا شد

جواب

قدیم و محدث از هم چون جدا نیست که از هستی است باقی دایما نیست

همه آن است و این مانند عنقا است جز از حق جمله اسم بی مسماست

Сарватийан связывает мир и птицу Анка как сущности, которые имеют имя, но не имеют реального образа. Для Шабистари тезис об исключительно номинальном характере мира имеет большое значение для утверждения божественного единства и единственности.

⁶ Поскольку все вещи суть проявления Истинного, то без Истинного, сами по себе, они не являются никакой сущностью. Шабистари объясняет это через грамматическую аналогию: любое имя с необходимостью предполагает наличие поименованного, то есть того, на что это имя указывает. Если такового нет, то и имя становится бессмысленным и даже ложным, т. к., в соответствии с определением Аристотеля, которое принимал и Шабистари, ложью является утверждение о бытии небытийного [Аристотель 2002: 138]. Наличие имени должно свидетельствовать о наличии сущности, которой это имя соответствует, но, поскольку этой сущности нет, само имя оказывается ложью. Поскольку есть только Истина, единственное имя, имеющее референт во внеязыковой реальности, — имя «Истина», все остальные имена не имеют реального референта. Здесь мы сталкиваемся с видимым противоречием: в первом бейте «Ответа» Шабистари говорит о том, что извечное и возникшее нераздельны, а во втором — о том, что Бог есть, а мир — фантом, проводя таким образом между ними жесткое онтологическое различие. Ключом к тому, чтобы снять это противоречие, является второе полустихие данного бейта, где Шабистари говорит о том, что все, кроме Истины, — имена без поименованного. Шабистари стремится к утверждению строгого монизма и признает иллюзорным все, кроме божественной самости. Соответственно, иллюзорной для него оказывается и любая парность, в том числе парность неотъемлемых друг от друга извечного и возникшего. Единственное, что для него существует, — само бытие. Его можно называть разными именами: Бог, Истина, Необходимое, но у него не может быть никакой пары, ибо «Равного Ему кого-либо не бывало» (Коран, 112:4 / пер. Г. С. Саблукова).

705. Небытие становится сущим? Это невозможно!

Бытие [же] как бытие бессмертно!¹

Ни то не становится этим, ни это не становится тем².

Все сложности для тебя становятся простыми!³

Сам мир в совокупности есть нечто умозрительное⁴,

Подобно той одной точке, что идет по окружности⁵.

Иди, раскрути горящую точку⁶,

Чтобы увидеть окружность от скорости того [вращения]⁷.

¹ *Бессмертно* — аллюзия на коранический аят: «Уповай на Живого, Бессмертного и воссылай славу Ему. Он достаточно знает грехи рабов своих. Тот самый, который сотворил небеса, землю и что между ними, в шесть дней и потом воссел на престол, и есть Милостивый» (Коран 25:58 / пер. Г. С. Саблукова). Ссылки на этот аят часто встречаются в сунне, в частности, в знаменитом хадисе, повествующем о первой речи Абу Бакра после смерти пророка Мухаммада, где первый халиф мусульман говорит: «Те из вас, кто поклонялись Мухаммаду (да благословит его Аллах и приветствует) [так вот,] Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) мертв, те же, кто поклонялись Аллаху — Всевышний сказал: “Аллах живой, бессмертный”» [ал-Бухари 1418, 1: 419]. В данном бейте Шабистари говорит о непреодолимости онтологической пропасти между бытием и небытием, необходимым и возможным (на этот смысл указывают комментаторы — Турка, Лахиджи, Дизфулийан, этот же тезис Шабистари высказывает на страницах своего трактата «Верная Истина»). Изначально будучи небытийным, мир не может стать бытийным, поскольку небытие — его самостоятельная характеристика. Мир имеется лишь как проявление, виртуальный образ Единого. Бытие же, характеризующееся необходимостью, является нетленным, бессмертным и извечным не благодаря проявлению, но благодаря бытию (то есть самому себе). В данном бейте Шабистари для передачи слов «бытие» приводит два эквивалента — персидский (*хастӣ*) и арабский (*вуджуд*), что не должно вводить читателя в заблуждение. Средневековый философ не разводит эти термины (напр., как бытие и существование), они для него полностью синонимичны.

² *То и это* — небытие и бытие соответственно.

عدم موجود گردد این محال است	وجود از روی هستی لا یزال است
نه آن این گردد و نه این شود آن	همه اشکال گردد بر تو آسان
جهان خود جمله امر اعتباری است	چون آن يك نقطه کاندرد دور ساری است
برو يك نقطه آتش بگردان	ه بینی دایره از سرعت آن

³ В бейтах 705–706 Шабистари вновь обращается к критике модальностей бытия Ибн Сины. Для последнего вещи мира являются возможными (небытийными) сами по себе, в отличие от самостно необходимого (бытийного) Бога. Однако благодаря внешней причине, Богу, они могут стать необходимыми (бытийными). В этом случае, оставаясь сами по себе возможными (небытийными), они становятся необходимыми (бытийными) благодаря другому. То есть вещь одновременно оказывается и бытийной, и небытийной. Кроме того, возникает ситуация, когда небытийное становится бытийным. Для Шабистари такая трактовка является неприемлемой. Он критикует ее на страницах своего трактата «Очевидная истина...» (см. [Лукашев 2020: 281–289]) за смешение бытия и небытия. С точки зрения Шабистари, это является и грубым нарушением единобожия, поскольку предполагает наличие чего-то подобного Богу (в данном случае, подобного в наличии бытия), в то в время как Бог — единый сущий.

⁴ *Нечто умоизобразительное* — см. коммент. к бейту 9.

⁵ Подробнее о точке, идущей по окружности, см. коммент. к бейту 15.

⁶ *Горящую точку* — досл. 'точку огня'.

⁷ Шабистари приводит образ из повседневной практики иранцев. Чтобы раздуть уголь (напр., для кальяна), до сих пор используется металлическое устройство, представляющее собой небольшую сетчатую чашку на цепи. В эту чашку кладется едва зажженный уголь, и чашка раскручивается, пока уголь не раздуется от вращения под действием ветра. До вращения этот уголь выглядит как горящая точка, во время вращения создается визуальный эффект светящейся окружности.

Единица следует за¹ [единицей] — неизбежно получается счет,
[Но] единица не становится множеством²
из-за [множества] чисел³.

710. Отбрось слова «То, что кроме Аллаха»!⁴
Своим разумом отдели это от того.

Какие у тебя сомнения в том, что это [множество]
подобно фантазии,
Что подле единства двойственность — совершенный абсурд?!

Небытие, подобно бытию, было единичным,
Вся множественность явилась от связи⁵.

Явность различий и множество рангов (*ша'н*)
Явилось благодаря «хамелеону возможности»⁶.

Поскольку бытие каждой [вещи] едино,
[Оно] стало свидетельством единства Истины.

¹ Следует за. Диххуда дает значения «вращаться», «становиться идущим один за другим» (*мурāдиф шудан*). Таким образом, мы видим здесь, как смыкаются символы точки — окружности и единицы — множества чисел: единица оказывается «вращающейся» во множестве чисел, как точка во множестве точек окружности. Сарватийан, Муваххид приводят другое чтение этого места: «Даже если единица неизбежно включена в счет» (*یکی گردد شمار آید به ناچار*).

² Не становится — форма отрицания глагола *гаштан*, переведенного в предыдущем полустииши как «следует за». Наряду со значениями, приведенными в соответствующем примечании, Диххуда предлагает также и значение «изменяться» (*тазййр кардан*). Единица не изменяется из-за наличия множества. Речь идет о том, что даже породив множество чисел, единица остается самой собой, не став множественной, не став частью множества от множества зависимой.

³ В данном бейте Шабистари апеллирует к общепризнанной мысли мусульманской философии: единица — не число, а начало и источник всех чисел. Первым числом является двойка как сложение двух единиц. Эта идея появилась задолго до ислама и была подробно разработана пифагорейцами, которые уже связывали ее с Единым, Первоначалом. Однако Плотин подверг такой подход критике ввиду того, что единица, включенная в множество чисел, зависит от этого множества [Плотин 2005: Трактаты VI–IX: 306–307]. Для Шабистари имманентное присутствие Единого в множественном мире является одной из аксиом, заданных кораническим текстом, а потому критика Платином данного символа для передачи отношения Единого ко множественному не мешает средневековому поэту прибегнуть к образам единицы — множества чисел и точки — окружности как взаимно тождественным.

یکی گردد شمار آید به ناچار نگیرد واحد از اعداد بسیار

حدیث ما سوی الله را رها کن به عقل خویش این را زان جدا کن

چه شك داری در آن کاین چون خیال است چو با وحدت دویی عین محال است

عدم مانند هستی بود یکتا همه کثرت ز نسبت گشت پیدا

ظهور اختلاف و کثرت شان شده پیدا ز بوقلمون امکان

وجود هر یکی چون بود واحد به وحدانیت حق گشت شاهد

⁴ Слова (хадіс) — терминологически — «хадис». В доступной Сунне «то, что кроме Аллаха» именно как хадис нами обнаружено не было. Выражение распространено в суфийских текстах, например, у Ибн Араби: «Я разъясню подробнее и скажу [так]. Знай, что то, о чем говорится: “кроме Истинного” (*mā siwā al-ḥaqq*) (*al-ḥaqq* — одно из имен Аллаха. — А. Л.), или то, что именуется “миром” (*‘ālam*), по отношению к Истинному, есть то же, что тень по отношению к особи (*shaḥṣ*). Это — тень Бога, и она есть воплощенность соотношенности бытия (*vudjūd*) к миру, ибо тень, вне всякого сомнения, существует в чувстве, но лишь тогда, когда есть то, в чем появляется эта тень. Даже если ты предположишь небытие (*‘adam*) того, в чем появляется эта тень, то эта тень будет умопостигаемой, несуществующей в чувстве, нет, она будет наличествующей потенциально в особи, с которой эта тень соотносена. А потому вместилище (*maḥall*) проявления божественной тени, именуемое “миром” (*‘ālam*), — это воплощенности возможных (*a’yān al-mumkināt*), на них простирается эта тень. Значит, ты постигнешь эту тень в соответствии с тем, насколько простерлось на оное от бытия этой Самости (*zān*). Но происходит постижение его благодаря Его имени “Свет” (*nūr*)» [Ибн Араби 2013: 161].

⁵ Связь — Сарватийан комментирует как связь множественных вещей с множеством божественных атрибутов. В контексте тезисов, выдвинутых Шабистари в трактате «Верная Истина», речь может идти о связях, отношениях между умозрительными вещами, которые представляют эти вещи в разном качестве.

⁶ *Хамелеон возможности* — переменчивый мир возможно-сущего (*būḳa-l(a)mūn* — также «переливчатый шелк». На основании свойства изменения цвета *būḳal(a)mūn* стал метафорой изменчивого мира.

ВОПРОС ТРИНАДЦАТЫЙ

715. К чему стремится человек смысла¹, [используя] такие выражения,
Которые содержат указание на око и уста?

Что ищет в «лике», «локоне», «пушке» и родинке,
Тот, кто находится на стоянках и в состояниях².

Ответ

Каждая вещь, видимая воочию в [этом] мире,
Подобна отражению солнца того мира.

Мир подобен локону, пушку, родинке и брови,
Ведь каждая вещь на своем месте прекрасна³.

Проявление иногда прекрасно, иногда — величественно⁴,
Лик и локон суть примеры тех смыслов.

¹ *Человек смысла* — человек, ищущий смысл. В арабской теории языка слово традиционно понималось как единство высказанности (*лафз*) и смысла (*ма'нй*). Таким образом, «человек смысла» есть тот, кто в первую очередь обращен именно к смыслу — скрытому аспекту слова. Соответственно, далее в поэме речь пойдет о том смысле, который скрыт за высказанностями «око», «уста» и т. д.

² *Стоянки и состояния* — важнейшие термины суфийской практики, встречающиеся на всем протяжении истории суфизма. Термин состояние (*хāl*) активно использовался и вне суфийской традиции, в частности у мутазилитов применительно к модусу бытия Бога [Кныш 2004: 352]. А. Д. Кныш также связывает значение термина *хāl* в метафизике и суфийской практике со значением *хāl* как грамматического термина, указывающего на подчиненное, зависимое состояние глагола по отношению к действителю. В этом контексте он комментирует термин *хāl* как обозначение подчиненного статуса человека по отношению к Богу и одновременно моментальное духовное озарение мистика (*хāl* также имеет общеупотребительное значение «момент») [Там же: 352–357]. Стоянка (*мақām*), в отличие от мгновенного состояния (*хāl*), есть этап пути к познанию Истины. Стоянки и состояния не были закреплены в суфийской традиции, их набор

سؤال سیزدهم

چه خواهد مرد معنی زان عبارت که دارد سوی چشم و لب اشارت

چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاندر مقامات است و احوال

جواب

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است

جهان چون زلف و خط و خال و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است

и названия различаются у разных авторов. Таким образом, упоминание о стоянках и состояниях здесь является указанием на суфийский путь.

³ Приступая к разъяснению содержания базовых аллегорий суфийской поэзии, Шабистари говорит о том, на каком основании осуществляется перенос значения, уподобление метафизической реальности поэтическому образу возлюбленной(ного). Сама возможность уподобления происходит из учения о проявлении Первоначала, Бога в каждой вещи мира. Любая вещь — Его отражение, как сказано в бейте 717. Соответственно, если представить Абсолют в образе Божественного возлюбленного, то можно и в Его проявлениях провести аналогию с поэтическими атрибутами красоты Возлюбленного(ой) — локоном, пушком, родинкой и др.

⁴ Прекрасные и величественные — два аспекта проявления (*таджалли*) божественных атрибутов, которые, соответственно, подразделяются на прекрасные и величественные. К первым относятся, например, «Знающий», «Милосердный»; ко вторым — «Великий», «Могущественный». В отличие от божественной самости, которая непознаваема, атрибуты суть те качества, благодаря которым человек может получить представление о Боге, и именно они связываются с божественным проявлением в тварном мире.

720. Атрибуты Всевышней Истины — милость и гнев,
Лик и локон кумиров — из тех двух частей¹.

Когда эти слова восприняты чувством слуха²,
Они сначала предназначаются для чувственных [вещей].

Мир смысла не имеет конца,
Где найти для него ограниченную высказанность?!³

Каждый смысл, явившийся от вкушения⁴, —
Где найдется для него словесное выражение?!

Когда же человек сердца⁵ толкует смысл,
Он выражает смысл через уподобление.

725. Ведь чувственно воспринимаемые [вещи] — как тени того мира,
Так что этот [мир] как ребенок, а тот — словно кормилица.

По-моему, сами толкуемые слова⁶
С первого слова были приложены к тому смыслу⁷.

В обычном употреблении они характерны
для чувственно воспринимаемых [вещей],
[Но] что знают обычные [люди] о том, каков тот смысл?!⁸

¹ *Тех двух частей* — имеется в виду упомянутое в бейте 719 деление на прекрасные и величественные атрибуты Всевышнего.

² *Букв.* 'Когда эти услышанные слова стали чувственно воспринятыми'.

³ *Ср.* бейт 52.

⁴ *Вкушение* — см. коммент. к бейту 62.

⁵ *Человек сердца* — мистик.

⁶ *Толкуемые слова* — такие слова, как «локон», «лицо» и т. д., используемые как метафоры и нуждающиеся в толковании — *mā'wīl*. Сарватийан объясняет их как высказанности (*лафзхā*), которые получили в процессе толкования другие смыслы. *Та'wīl* (букв. 'возведение к началу') — особый вид символично-аллегорического толкования, в отличие от *тафсīра* — филологического комментария. *Та'wīl* получил широкое распространение в исмаилизме как аллегорическое толкование Корана, осуществляемое исмаилитскими имамами. В суфийской традиции также связывался с аллегорическим толкованием.

صفات حق تعالى لطف و قهر است	رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع	نخست از بهر محسوس اند موضوع
ندارد عالم معنی نهایت	کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا	کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی	به ماندی کند تعبیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است	که این چون طفل و آن مانند دایه است
به نزد من خود الفاظ مأول	بدان معنی فتاد از لفظ اول
به محسوسات خاص از عرف عام است	چه داند عام کان معنی کدام است

⁷ С первого слова — Сарватийан, Муваххид: «с первоначального состояния» (аз ваҷ '-и аввал). Были приложены к — досл. 'упали на'. Шабистари говорит о том, что для него смыслы, приписываемые высказанностям «локон», «лицо» и др. в результате процедуры *tā'vīl* — аллегорического толкования, являются не перетолкованием данного слова и приписыванием ему нового смысла, но выявлением того смысла, который эти высказанности выражали изначально.

⁸ Шабистари делит общество на обычных людей (невежд) и избранных (мистиков). Обычный человек видит лишь множественный мир, не подозревая о том, что этот мир — лишь проявление Единого. Поэтому локон для него — лишь локон, а родинка — лишь родинка в обычном значении слова. Мистики видят за миром его Создателя, а за поэтическим образом — Истину, проявлением которой этот образ является. Отношение Шабистари к «невеждам» не отличается большой терпимостью. В частности, в бейте 899 он отказывает им в наличии статуса человека, отождествляя их даже не с животными, а с камнями.

Когда заглянули в мир разума,
Оттуда перенесли слова¹.

Наделенный разумом принял в расчет² соответствие,
Когда к высказанности спустился смысл.

730. Однако полное уподобление невозможно,
О поиске его пребывай в молчании!

Некому препираться с тобой об этом смысле,
Ведь у [религиозного] учения тут нет иного главы, кроме Истины!

Но пока ты в себе, смотри! Берегись!
Соблюдай предписания³ шариата!

Ведь человеку сердца позволено [нарушать шариат]
в трех состояниях:
Фанā', опьянение, а еще третье⁴ — возбуждение⁵.

Каждый, кто познает эти три состояния,
Постигнет установление для [этих] слов и указание⁶.

¹ По пояснению Лахиджи — перенесли слова, обозначающие духовные смыслы, на чувственно воспринимаемые вещи. Здесь Шабистари излагает свою точку зрения на соотношение прямого и переносного смысла слов, используемых в качестве суфийских «терминов». Согласно традиционным филологическим представлениям, слово (*лафз*, звуковая оболочка, «выговоренность») указывает на истинный смысл (*хақіқа*) по изначальному языковому установлению, но может быть перенесено на другой смысл и использовано в переносном смысле (*маджāз*) на основании наличия в «истинном смысле» сопутствующего признака. Так, слово «локон» (*зулф*) указывает на прямой смысл «изогнутое множество черных волос», и на основании признаков «изогнутости», «множества» и «черноты» используется переносно для обозначения феноменального мира — множественного, полного искривлений и тягот. Шабистари переворачивает филологическую концепцию (ср. его определение бытийного как устроенного в «обратном», или «перевернутом», порядке в бейте 633), утверждая, что изначально суфийские «термины» (лицо, локон, бровь, глаз, родинка, пушок, уста и т. д.) указывали на некие скрытые смыслы (о них речь пойдет далее), которые и составляют их истинное значение, а затем эти слова были «перенесены» и обрели «переносное» значение частей человеческого тела.

² *Принял в расчет* — в издании Дизфулийана — Соответствие сделало пастырей (*пу'āt*) разумными (*رعای کرد*). Этот вариант не обнаруживается более

نظر چون در جهان عقل کردند	از آنجا لفظها را نقل کردند
تناسب را رعایت کرد عاقل	چو سوی لفظ و معنی گشت نازل
ولی تشبیه کلی نیست ممکن	ز جست و جوی آن می باش ساکن
در این معنی کسی را با تو دق نیست	که صاحب مذهب اینجا غیر حق نیست
ولی تا با خودی زنهار زنهار	عبارات شریعت را نگه دار
که رخصت اهل دل را در سه حال است	فنا و سکر و سه دیگر دلال است
هر آن کس کاو شناسد این سه حالت	بداند وضع الفاظ و دلالت

ни в одном из имеющихся у нас изданий, сам Дизфулийан комментирует это через принятие в расчет (*ru 'āyat*) соответствия, таким образом, вариант *ru 'ām* является опечаткой.

³ *Предписания* — досл. 'объяснения', 'выражения'.

⁴ *А третье* — Сарватийан, Лахиджи: «а потом».

⁵ *Фанā* — досл. 'уничтожение'. Также переводится как «аннигиляция», «растворение [в Боге]». Обозначает состояние осознания себя неиным Богу. *Опьянение* — Саджади комментирует как освобождение от оков явности и скрытости в акте лицецерения Истины [Саджади 1378: 468–472]. *Возбуждение* Саджади характеризует как состояние волнения, которое охватывает суфия при лицецерении божественной красоты и величия. Он также отмечает, что с состоянием опьянения возбуждение роднит безотчетность действий, производимых суфием. Очевидно, в силу именно этой безотчетности, непреднамеренности, по Шабистари, допустимо нарушение шариата.

⁶ *Установление и указание* — термины традиционной грамматики: по языковому установлению каждое звуковое слово (*лафз*) помещается «против» смысла (*ма'нā*), на который оно указывает. Смысл бейта: тот, кто испытает состояния *фанā*, опьянения и возбуждения, постигнет и истинный смысл, на который указывают обозначающие их слова.

735. Если у тебя нет состояний нахождения [Бога]¹,
 Не становись неверным по незнанию из-за подражания
 [испытывающим эти состояния].

Истинные состояния — не аллегория²,
 Не всякий обретает тайны пути³.

О друг! Не исходит пустая болтовня от взыскующих Истины,
 Для этого⁴ необходимо раскрытие⁵ или искренняя вера.

Я рассказал о положении высказанностей и смыслов⁶
 Тебе кратко: если усвоишь⁷ — узнаешь.

Продумывай смыслы до конца,
 Обращай внимание на каждый из сопутствующих [смыслов]⁸.

¹ Если. Расхожее значение — «поскольку», «потому что», также имеется значение «если». Лахиджи, Сарватийан дают вариант *gar* «если». Состояния нахождения [Бога]. Диххуда объясняет *муваджид* как множественное от *ваджд* — «нахождение [Бога]» и связывает с экстатическими состояниями в суфизме. Сам термин *ваджд* занимает важное место в суфийской мысли и не сводится лишь к практике. Он является однокоренным со словом *вуджуд* — «бытие» и семантически с ним связан. *Ваджд* — состояние нахождения бытия таким, какое оно есть, достигаемое в результате интуитивного познания — *кашф* [Насыров 2009].

² Данное полустипение строится на противопоставлении *маджъз* и *хақйқа* — прямого и переносного (аллегии) смысла слова. Отличие *хақйқа* от *маджъз* заключается, в первую очередь, в том, что *хақйқа* представляет собой ситуацию, когда высказанности (*лафз*) слова соответствует именно его смысл (*ма'ни*). Если же высказанность отсылает к смыслу другого слова, это — *маджъз*. Выше Шабистари рассуждал о том, что суфийские смыслы, которые содержатся в слове «локон» (мир) или «лик» (божественная самость) и т. д., являются изначальными смыслами этих высказанностей, в то время как смысл «множество черных волос» или «лицо» соответствуют этим высказанностям аллегорически *маджъзи*. В данном бейте подобное рассуждение относится к мистическим состояниям. В суфийской мысли мистические состояния, и, в первую очередь, *фанâ*, по-разному осмысливались у разных авторов. В частности, ал-Газали говорит о том, что единение мистика с Богом — метафора. В состоянии опьянения (*сукр*) мистика

تو را چون نیست احوال مواجید مشو کافر ز نادانی به تقلید

مجازی نیست احوال حقیقت نه هرکس یابد اسرار طریقت

گزاف ای دوست ناید ز اهل تحقیق مر این را کشف باید یا که تصدیق

بگفتم وضع الفاظ و معانی تو را سربسته گر داری بدانی

نظر کن در معانی سوی غایت لوازم را یکایک کن رعایت

кажется, что он достиг единения, в то время как он остается субстанциально иным по отношению к Богу [Ибн Араби 2014: 392–393]. Вероятно, с этой позицией не соглашается Шабистари, когда говорит о том, что состояния нахождения [Бога] — не иллюзия, они истинны, не являются аллегорией.

³ Тайны пути — досл. 'тайны *ṭarīqata*'. Сарватийан: «не от каждого приходят тайны пути».

⁴ Для этого — для того, чтобы испытать состояния *fanā'*, опьянение, возбуждение.

⁵ Раскрытие — в суфийской терминологии обозначает срывание покровов явного и раскрытие сокровенного.

⁶ Положение высказанностей и смыслов — имеется в виду соотношение высказанностей и смыслов применительно к поэтическим образам и мистическим состояниям, о которых шла речь выше: суфийские смыслы поэтических образов «лик», «локон» и др. являются прямым смыслом, те же смыслы, которые мы привыкли воспринимать как прямые, являются переносными; мистические состояния истинны и аллегориями не являются.

⁷ Если усвоишь — досл. 'если имеешь'. Сарватийан объясняет это словосочетание как «если запомнишь».

⁸ Сопутствующие смыслы — компоненты значения, на основании которых производится уподобление и становится возможным переносное употребление слова (для «льва» сопутствующим смыслом является «храбрый», поэтому возможно переносное употребление слова «лев» в значении «храбрый человек»).

740. Строй для него (смысла. — А. Л.) уподобление
 особым образом¹,
 [От уподобления] иначе — очищай [его]!

Коль это правило полностью установлено,
 Приведу еще несколько примеров на него.

Указание посредством ока и уст

Взгляни, что видно в очах Возлюбленного²,
 Обрати внимание, [какие] там сопутствующие [смыслы]³.

Из Его очей явились болезнь и опьянение,
 Из Его рубина⁴ явилось само бытие.

Из-за очей Его пьяны и опьянены сердца,
 Из-за рубина [уст] Его все души — под завесой.

745. От очей Его в печали все сердца,
 Его рубиновые уста — исцеление больной души.

¹ Образ — (букв. 'лицо, сторона, аспект') — в традиционной филологической теории сравнения (*ташбѣх*) так называют компонент смысла, общий для сравниваемого (*мушаббах*) и того, с чем сравнивают (*мушаббах би-хи*). *Ташбѣх* «уподобление» и *танзѣх* «очищение» — фундаментальные термины исламской религиозно-философской мысли. Применяются преимущественно в дискурсе о божественном и возможности его описания. *Ташбѣх* есть описание, характеристика Бога через уподобление вещам мира и их свойствам. *Танзѣх* — очищение божественного образа от антропоморфных и других качеств. Стремление к комбинированию этих взаимоисключающих подходов является одной из характерных черт исламской мысли. Это связано с тем, что в священных текстах (Коран, Сунна) Бог представлен и как трансцендентный, и как имманентный миру. Стремление к сочетанию этих свойств божественного при выстраивании картины мира мусульманскими авторами привело к необходимости сочетания и методов *танзѣх* и *ташбѣх*. Автор играет на соотнесенности этих двух понятий и говорит о том, что мистические смыслы выражаются в поэзии посредством уподобления реалиям множественного мира, однако это уподобление происходит особым образом: не все качества подобия имеются в уподобляемом,

به وجه خاص از آن تشبیه می‌کن به دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن

چو شد این قاعده یکسر مقرر نمایم زان مثالی چند دیگر

اشارت به چشم و لب

نگر کز چشم شاهد چیست پیدا رعایت کن لوازم را بدانجا

ز چشمش خاست بیماری و مستی ز لعلش گشت پیدا عین هستی

ز چشم اوست دل‌ها مست و مخمور ز لعل اوست جان‌ها جمله مستور

ز چشم او همه دل‌ها جگرخوار لب لعلش شفای جان بیمار

таким образом, осуществлять *ташбих* нужно строго в соответствии с каноном, очищая смысл от всех лишних качеств.

² Возлюбленный (букв. 'свидетельствующий'). В суфийской поэзии — обозначение земного возлюбленного, «свидетельствующего» о божественной красоте, и одновременно — символ Бога, Абсолюта (подробнее см. [Дроздов В. А. 2015: 344–390]). Саджади связывает образ очей с божественным зрением [Саджади 1378: 302–303]. Зрение Бога направлено на мир, таким образом, мир есть то, что отражается в Его глазах, как в зеркале.

³ Сопутствующие [смыслы] — см. коммент. к бейту 739.

⁴ Метафора рубина в каноне персидской поэзии закреплена за образом губ. Губы — тот орган, через который проходит дыхание. В соответствии с теорией атомарного времени, которой придерживались многие представители суфизма (напр. Ибн Араби), в каждый атом времени каждая вещь теряет свой атрибут существования и обретает его вновь. Этот процесс описывался через символ дыхания Милостивого (Бога): вдыхание мира Богом в себя (переход мира в небытие) и выдыхание (обретение миром бытия). Таким образом, губы, уста, есть то, что осуществляет этот процесс дыхания Милостивого, то, через что все вещи получают бытие.

Даже если его очи не замечают мира,
Его уста всечасно являют милость¹.

В [одно] мгновение² — в радости³ ласкает сердца,
В [другое] мгновение — приносит неблагополучным
благополучие.

Шутя вдыхает душу в воду и прах⁴,
Дуновением воспламеняет небесные сферы.

Каждое его (ока. — А. Л.) подмигивание стало силками
и зерном⁵,
И каждый его (ока. — А. Л.) уголок стал питейным домом⁶.

750. Подмигиванием отдает бытие на разграбление⁷,
Поцелуем снова делает его обустроенным⁸.

От очей Его кровь наша в постоянном кипении⁹,
От рубинов [уст] Его наша душа постоянно без чувств¹⁰.

Подмигиванием Его око крадет сердце¹¹,
Кокетством рубин Его [уст] дарит жизнь¹².

¹ *Его очи не замечают мира* — букв. 'мир не входит Ему в очи', выражение связано с образом «подмигивания Возлюбленного» (см. коммент. к бейту 749). Речь идет о том, что даже если мир не получает божественного внимания (не попадает в поле зрения), он каждое мгновение получает бытие (милость) от Его уст в акте дыхания Милостивого (о дыхании Милостивого подробнее см. коммент. к бейтам 05, 10).

² *Мгновение* — также «вдох», «выдох», «дыхание». В данном бейте мгновение времени тождественно выдоху из уст Божественного Возлюбленного. Подробнее о времени, новом творении и дыхании Милостивого см. коммент. к бейтам 5, 10.

³ *В радости* — Сарватийан, Муваххид: «от человечности» (*аз мардомӣ*).

⁴ См. коммент. к бейту 584.

⁵ *Силки и зерна* — ловушка для птиц, где зерна используются как приманка в силки. Лахиджи комментирует как символ страха и надежды, сопровождающих человека на пути к Истине: зерна (надежда) привлекает птицу души к Богу, силки (боязнь потерять Возлюбленного) удерживают его в близости к Истине. В контексте подмигивания Возлюбленного: силки — страх его потери (Возлюбленный закрывает глаза и не видит влюбленного мистика), зерна — надежда на его

به چشمش گرچه عالم در نیاید	لبش هر ساعتی لطفی نماید
دمی از خرمی دلها نوازد	دمی بیچارگان را چاره سازد
به شوخی جان دمد در آب و در خاک	به دم دادن زند آتش در افلاک
ازو هر غمزه دام و دانه‌ای شد	وز او هر گوشه‌ای میخانه‌ای شد
ز غمزه می‌دهد هستی به غارت	به بوسه می‌کند بازش عمارت
ز چشمش خون ما در جوش دایم	ز لعلش جان ما مدهوش دایم
به غمزه چشم او دل می‌رباید	به عشوه لعل او جان می‌فزاید

милость (Возлюбленный открывает глаза, человек попадает в поле Его зрения и ощущает Его милость).

⁶ *Питейный дом* — место, где происходит вкушение мистиком вина богопознания.

⁷ *Отдает бытие на разграбление* — развитие мысли, высказанной в бейтах 745, 749: когда мир лишается божественного внимания, он теряет бытие, в силу того, что не имеет своего бытия, а получает его от Бога как акциденцию.

⁸ В данном бейте Шабистари вновь отсылает нас к концепциям атомарности времени и дыхания Милостивого. Подробнее см. коммент. к бейтам 5, 10.

⁹ *В постоянном кипении* — Лахиджи объясняет как постоянное трепетное переживание состояний страха и надежды (см. коммент. к бейтам 745, 749).

¹⁰ *Без чувств* — Лахиджи объясняет как потерю чувств от счастья соединиться с устами Возлюбленного.

¹¹ *Крадущий сердце* — эпитет божественного Возлюбленного в суфийской поэзии.

¹² *Дарит жизнь*. То есть «животворные» — устойчивый поэтический эпитет уст.

Когда просишь¹ его очи и уста об объятиях,
Эти говорят, мол, «нет», те говорят «да».

Подмигиванием он разделяется с миром,
Поцелуем каждый миг² ласкает душу³.

755. Одно Его подмигивание, и из нас — дух вон,
Один Его поцелуй, и мы — [опять] поднялись⁴.

В мгновение ока⁵ произошло соби́рание мира,
От вдыхания духа⁶ явился Адам.

Когда задумались над Его очами и устами,
Сделали своим занятием мир идолопоклонства⁷.

Его очи не замечают всего бытия⁸,
Как оно войдет в Него, вконец пьяное и спящее?!⁹

Бытие всех нас есть опьянение или сон,
Какое отношение имеет прах к Господу господ?!

760. Разум изумляется безмерно¹⁰ тому,
Что Он сказал кому-то: «Чтобы ты был выращен
на Моих глазах»!¹¹

¹ *Просишь* — Сарватийан, Лахиджи: «будешь искать».

² *Каждый миг* — также каждым вздохом (Сарватийан, Лахиджи: *хар замān* «каждый миг»). Еще одна отсылка к концепции дыхания Милостивого. См. коммент. к бейтам 5, 10.

³ *Ласкает душу* — досл. 'играет [на струнах] души'.

⁴ Подмигивание есть образ того мгновения, когда мир пропадает из поля зрения Бога и переходит в небытие. Уста же дают бытие (см. коммент. к бейтам 5, 10 о дыхании Милостивого), таким образом, мир встает из небытия.

⁵ «*Мгновение ока*» — «В распоряжении Бога тайна небес и земли: наступление часа не больше, как только мгновение ока» (Коран 16:79 / пер. Г. С. Саблукова).

⁶ *Вдыхание духа* — «И вот, Господь твой сказал ангелам: я сотворю человека из брения, — из глины, употребляемой в гончарной работе. Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от моего духа: тогда вы, припадая, поклонитесь ему» (Коран 15:29–30 / пер. Г. С. Саблукова).

⁷ *Идолопоклонства* — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «поклонения вину».

چو از چشم و لبش خواهی کناری	مر این گوید که نه آن گوید آری
ز غمزه عالمی را کار سازد	به بوسه هر نفس جان می‌نوازد
از او يك غمزه و جان دادن از ما	وز او يك بوسه و استادن از ما
ز «لمح بالبصر» شد حشر عالم	ز نفخ روح پیدا گشت آدم
چو از چشم و لبش اندیشه کردند	جهانی بت‌پرستی پیشه کردند
به چشمش درنیايد جمله هستی	در او چون آید آخر خواب و مستی
وجود ما همه مستی است یا خواب	چه نسبت خاك را با ربّ ارباب
خرد دارد از این صدگونه اشگفت	که «و لتصنع علی عینی» که را گفت

⁸ Образ очей коррелирует с божественным зрением. Зримо — то, что истинно есть. Кроме того, бытие (*вуджуд*) есть также и «нахождение». Мир не имеет истинного бытия как самостной характеристики, следовательно, не обращает на себя взор Возлюбленного, Бога.

⁹ Лахиджи сравнивает бытие мира со сном наяву, когда человек видит то, чего на самом деле нет. Подобно этому мир не обладает бытием как самостной характеристикой, он бытиен лишь «в переносном смысле» (см. бейт 484). В этом смысле он противопоставлен Богу как приснобдящему: «Его не объемлет ни дремота, ни сон» (Коран 2:261 / пер. Г. С. Саблукова). В этом позиция Шабистари принципиальным образом отличается от позиции Мухаммада Икбала, высказанной в поэме «Новый цветник тайны», где о мире говорится как о сне Бога.

¹⁰ *Изумляется безмерно* — букв. 'имеет сто видов удивления'.

¹¹ В Коране приведены слова, которые Бог говорит Мусе (библ. Моисей): «Я устремил на тебя Мою любовь, чтобы ты был выращен на Моих глазах» (Коран 20:39–40 / пер. И. Ю. Крачковского).

Указание посредством локона¹

Рассказ о локоне Возлюбленного очень долгов²,
Что можно сказать о нем? Ведь в нем — тайна³.

Не проси у меня рассказ о локоне, полном извивов,
Не шевелите цепь, [связывающую] безумных!⁴

Вчера ночью я напрямую сказал о длине его,
Кончик Его локона сказал мне: «Скрой [это]».

В нем кривизна возобладала над прямоотой,
И из-за него стал извилистым путь ищущего.

765. Благодаря ему все сердца стали закованными в цепи⁵,
Благодаря ему все души пребывают в смятении⁶.

Со всех сторон подвешены [на нем] сто тысяч сердец,
Ни одно сердце не вышло из его кольца⁷.

¹ Джафар Саджади связывает локон с миром возможного, который включает частности и универсалии, вещи, воспринимаемые чувственно и умопостигаемые, духи и тела, субстанции и акциденции, то есть все множественное бытие [Саджади 1378, сл. ст. زلف]. В суфийской традиции восприятие бытия как истинно сущего множества связывалось с язычеством. Единобожие заключается в поклонении только Единому Богу и обращенности лишь к нему; в частности, в сборниках хадисов Муслима и ат-Тирмизи утверждается, что «люди, обращенные лишь к одному [Богу]» (*муфридун*), имеют приоритет перед всеми остальными [Сахих Муслим 2676; ат-Тирмизи: 3596]. Локон часто соотносится с тьмой и неверием как невидением Единого Бога за множественным миром.

² Длина локона является причиной того, что и рассказ о локоне оказывается весьма продолжительным.

³ В нем — тайна. Букв. 'он — место тайны', 'тайное место'.

⁴ Не шевелите цепь... — не приводите безумцев в неистовство. Цепь — распространенное в персидской поэзии иносказание для локона. Вьющийся локон связывается с цепью в силу обилия завитков, подобных звеньям цепи. Согласно лирическому канону, обезумевшее сердце влюбленного находит прибежище в локоне кумира (см. далее, бейт 766). Как безумцев связывают цепью, так и сердце связано цепью локона. Когда локон приходит в движение, шевелится (напр., при дуновении ветерка), сердце влюбленного приходит в полное смятение. В суфийской поэзии этот образ также получил распространение, например, в творчестве позднего современника Шабистари — Касима Анвара:

اشارت به زلف

حديث زلف جانان بس دراز است چه شايد گفت از او كان جاى راز است
 مپرس از من حديث زلف پرچين مچنيانيد زنجير مجانين
 ز قدش راستى گفتم سخن دوش سر زلفش مرا گفتا فراپوش
 كژى با راستى ز او گشت غالب وز او در پيچش آمد راه طالب
 همه دلها از او گشته مسلسل همه جانها از او بوده مقلقل
 معلق صد هزاران دل ز هر سو نشد يك دل برون از حلقه او

«О ветер! Не начинай разговор с кончиком локона: // Берегись, не трясى цепи безумных!» [Касим Анвар: Газель 551. Бейт 5]. Слово «безумный» *маджнун* отсылает нас к классическому любовному сюжету доисламской арабской поэзии, получившему развитие в средневековой персидской поэзии — о любви Маджнуна и Лейли. Маджнун (араб. «сведенный с ума») — псевдоним литературного героя, обезумевшего от любви к Лейли. Сюжет о Лейли и Маджнуне неоднократно использовался в персидской поэзии (напр., Низами, Джами, и др.), и само слово «*маджнун*» получило коннотацию «безумно влюбленный». В персидском суфизме общение человека и Бога описывалось преимущественно через любовную символику, что обусловило активное использование данного сюжета в мистической поэзии. Очередным примером может служить отрывок из газели Аухади Марагаи: «Или Лейли усмирит локон цепи подобный, // Или я безумное сердце (сердце-Маджнуна. — А. Л.) закую в цепь [ее локона]» [Марагаи дурдж: Газель 527. Бейт 5].

Таким образом, в данном бейте речь идет о мистиках, потерявших разум от любви к Богу.

⁵ О цепи подробнее см. коммент. к бейту 762.

⁶ *Пребывают в смятении* — Сарватийан объясняет как «неустойчивые».

⁷ Под кольцом локона имеется в виду мир множественного, в котором пребывают все люди. Окружность (кольцо) является одним из стандартных образов, использующихся для описания множественного мира в суфийской философии.

Если Он откинет мускусную цепь [локонов]¹,
В мире не останется ни одного неверного².

Если же оставит их соединенными, в неподвижности³,
Не останется в мире ни одной верующей души.

Когда кольцо его [локона] становилось силками смуты,
Он (Возлюбленный. — А. Л.) шутя разрубал его⁴.

770. Если бы Его локон был острижен — разве было бы жаль?!
Ведь, если ночь укоротилась, для дня — прибавление⁵.

Когда же Он напал⁶ на караван разума,
То своей рукой связал его (разум. — А. Л.) узлом [локона]⁷.

Нет покоя Его локонам ни на мгновенье,
Иногда приносят рассвет, иногда — закат⁸.

Своим ликом и локонами Он создал сотни дней и ночей,
Создал множество удивительных забав.

В тот миг стали замешаны глины Адама⁹,
Когда [Бог] дал им запах того ароматного локона.

775. Наше сердце содержит примету Его локона,
Так что само ни мгновенья не бывает в покое.

¹ Мускусная цепь — метафора локонов, также кольцо на сундуке или на двери; цепь (Диххуда, сл. ст. زلفين). Сарватийан: «свою цепь».

² Откидывание локонов — раскрытие лика, то есть божественной самости. Таким образом, Шабистари говорит о том, что, если откроется божественная самость, Истина будет очевидна, и в мире не останется ни одного неверного.

³ Возлюбленный оставит лик сокрытым под व्योющимися локонами.

⁴ Разрубал его — досл. 'отделял его голову от тела', то есть «развязывал узлы» локонов и показывал лик.

⁵ В данном полустиишии локон (мир) соотносится с ночью, а лик (божественная самость) с днем, поскольку «Бог есть свет небес и земли» (Коран 24:35 / пер. Г. С. Саблукова). Когда ночь умалывается, день возрастает, если обрезается локон множественного бытия, является лик божественной самости.

اگر زلفین مشکین برفشاند	به عالم در یکی کافر نماند
وگر بگذارش پیوسته ساکن	نماند در جهان يك نفس مؤمن
چو دام فتنه می‌شد چنبر او	به شوخی بازکرد از تن سر او
اگر بیریده شد زلفش چه غم بود	که گر شب کم شد اندر روز افزود
چو او بر کاروان عقل ره زد	به دست خویشتن بر وی گره زد
نیابد زلف او يك لحظه آرام	گاهی بام آورد گاهی کند شام
ز روی و زلف خود صد روز و شب کرد	بسی بازیچه‌های بوالعجب کرد
گل آدم در آن دم شد مخمر	که دادش بوی آن زلف معطر
دل ما دارد از زلفش نشانی	که خود ساکن نمی‌گردد زمانی

⁶ *Напал* — досл. 'преградил путь'. Диххуда объясняет как «прерывание пути» каравана и разграбление вещей путешественников.

⁷ Лахиджи комментирует завязывание узла на локоме как способ пресечь попытки разума достичь божественной самости при помощи средств множественного мира, символом которых является локон. Сарватийан предлагает другое понимание бейта: «поскольку локон напал на караван разума и совершил набег на разум, а предводительство отдал страсти ('ишк), прекрасный Возлюбленный своими руками собрал локон и завязал его в узел, чтобы [локон] больше так не вводил в соблазн и на разум не нападал».

⁸ *Рассвет* — когда локоны раскрываются и являют солнце лика Возлюбленного (Единое бытие), закат — когда они скрывают его за тьмой множества проявлений.

⁹ См. коммент. к бейту 418.

Из-за него (локона. — А. Л.) мы каждый миг начинали дело
с начала,
Вырывали сердце из своей души¹.

Сердце оттого приходит в волнение из-за Его локона,
Что сердце — в огне [любви] к Его лику².

Указание посредством лика и пушка

Лик здесь — проявление божественной красоты,
Под Истиной подразумевается преддверие величия³.

Его лик провел черту⁴ в красоте,
Мол, вне Нас нет красоты.

780. Пушок [над губой] стал лугом мира души,
Оттого его и назвали «обиталище жизни»⁵.

В темноте Его локона обращай день в ночь,
В Его пушке ищи источник жизни⁶.

¹ *Вырываем сердце из своей души* — в переносном значении — отчаиваемся и теряем надежду.

² В данном бейте Шабистари вновь говорит о лике и локоне как скрытом и явном аспектах бытия: сердце мистика волнуется при виде явной, эмпирической реальности (локон), поскольку видит за этой реальностью скрытую божественную самость (лик), являющуюся источником бытия мироздания. Сотворенное вызывает волнение в душе мистика, ибо за сотворенным он видит Творца.

³ *Истина* — в подавляющем большинстве толкований и изданий (Сарватийан, Лахиджи, Муваххид и др.) — «пушок», что соответствует названию раздела. *Под пушком подразумевается преддверие величия* — Лахиджи в пояснение бейта говорит, что пушок указывает на мир чистых духов. Это степень бытия, ближайшая по отношению к тайне [божественной] ононости. Таким образом, лик есть то, что находится непосредственно за пушком, покрывающим его.

⁴ *Провел черту* — также протянул пушок. Игра слов на полисемии слова *хаттн*: посредством пушка провел черту, ограничив применимость красоты к чему бы то ни было, кроме себя. В контексте комментария Лахиджи к бейту 778, где

از او هر لحظه کار از سر گرفتیم ز جان خویشان دل برگرفتیم

از آن گردد دل از زلفش مشوش که از رویش دلی دارد در آتش

اشارت به رخ و خط

رخ اینجا مظهر حُسن خدایی است مراد از حق جناب کبریایی است

رخش خطی کشید اندر نکویی که از ما نیست بیرون خوبرویی

خط آمد سبزه‌زار عالم جان از آن کردند نامش دار حیوان

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خطش چشمه حیوان طلب کن

пушок связывается с миром нематериального и находящегося в непосредственной близости к божественной самости (которая единственно обладает истинным бытием и полнотой красоты), оказывается, что красота, действительно, сосредоточена в области «тайны божественной оности/самости», и пушок [над губой] отделяет ее от всего остального, материального.

⁵ *Обиталище жизни* — аллюзия на Коран «А обиталище последнее — оно жизнь» (Коран 29:64 / пер. Крачковского). *Хайвân* также — животное. Связь пушка и луга в мире души Лахиджи объясняет через утверждение о том, что растения (луг) есть первое проявление жизни в мире. Пушок связывается Лахиджи с миром духов, с которого начался процесс миротворения. Таким образом, кроме образного сходства волосков пушка с растительностью, имеется сходство луга и мира как первого проявления.

⁶ *Обращай день в ночь* — Сарватийан объясняет как тьму, где нужно искать источник жизни — ночное уединение для *зикра* сердца. Источник жизни — уста (см. следующий бейт и коммент. к нему). Кроме того, указание на источник жизни во тьме отсылает к истории о пророке Хызре, см. бейт 122.

Подобно Хызру, на бесприметной стоянке
Испей, ибо его (Возлюбленного. — А. Л.) пушок — вода живая¹.

Если ты увидишь Его лик и пушок, несомненно,
Поймешь множественность через единство — одно за другим².

По Его лику³ ты вновь узнаешь дела мира!
По Его пушку ты вновь прочтешь сокрытую тайну!⁴

785. Узревший тот прекрасный лик через его пушок,
Узрел в Его пушке атрибуты Его лика⁵.

Неужели лик Его — [сура] семи стихов⁶,
Где каждая буква есть море смыслов?!

Под каждым его (пушка. — А. Л.) волоском сокрыты,
к тому же,
Тысячи морей знания из мира тайны⁷.

Узри на воде сердце трона Милостивого⁸
В пушке, скрывающем прекрасный лик Возлюбленного.

¹ О Хызре и живой воде см. бейт 122. *Испей, ибо его пушок — вода живая* — пушок вокруг губ на лике Возлюбленного ближе всех к «воде жизни», то есть Его животворному дыханию; «пушок и живая вода в устах кумира» — тоpos любовной лирики.

² *Одно за другим* — Лахиджи объясняет здесь противопоставленность множественного и единого как ночи и дня: божественное единство, которое символизирует лик, есть сама очевидность и свет, поэтому поэт сравнивает его с днем. Множественность же, соответственно, ассоциируется с ночью. Однако, как за пушком, окружающем уста (образ центральной точки и окружности), скрывается «источник живой воды», так и за множественностью скрыто единство.

³ *Лик* — Лахиджи: «локон».

⁴ *Сокрытую* — досл. «неопределенную», «неясную», «вызывающую сомнения». Поскольку лик и пушок противопоставлены как единая божественная самость и ее множественные проявления в мире (скрытый и явный аспекты мироздания), речь идет о познании множественного мира через познание божественной самости и познании божественной самости через познание ее множественных проявлений в мире.

خضروار از مقام بی‌نشانی بخور چون خطش آب زندگانی
 اگر روی و خطش بینی تو بی‌شک بدانی کثرت از وحدت یکایک
 ز رویش بازدانی کار عالم ز خطش بازخوانی سر مبهم
 کسی کز خطش آن روی نکو دید صفات روی او در خط او دید
 مگر رخسار او سبع المثنائی است که هر حرفی از او بحر معانی است
 نهفته زیر هر مویی از او باز هزاران بحر علم از عالم راز
 ببین بر آب قلب عرش رحمان ز خط عارض زیبای جانان

⁵ Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «Если кто-то и узрел Его пушок на прекрасном лице, // То мое сердце узрело в Его пушке Его лик».

⁶ О суре семи стихов см. бейты 205, 667 и коммент.

⁷ В данном бейте Шабистари вновь говорит о том, что каждой вещи множественного мира (волосок) как явному соответствует вся полнота божественной самости (тысячи морей) как скрытое.

⁸ Представление о том, что Трон Милостивого покоится на воде, довольно распространено в мусульманской культуре, указания же на то, что Трон Милостивого находится в сердце верующего, встречаются нечасто. Данный хадис упоминается, в частности, в работах ас-Сагани [ас-Сагани 1405, 1: 50], ал-Кари [ал-Кари 1422, 1: 50] и др. Подробно эта тема рассматривается в Мекканских откровениях Ибн Араби: «Когда сотворил Аллах Совершенного Человека, поместил в него сердце как трон, соделав его (человека. — А. Л.) домом для него (трона. — А. Л.), и нет в мире ничего, что могло бы понести сердце верующего, ибо [все вещи] слабы для того, чтобы нести трон, он же (трон. — А. Л.) — в одном из уголков сердца верующего, [а верующий] не чувствует его и не знает о нем, ибо он (трон. — А. Л.) легок для него (верующего. — А. Л.)» [Ибн Араби 1418, 4: 114].

Указание посредством родинки¹

Проста точка родинки² на том лице,
Будучи основой и центром³ охватывающей окружности.

790. Из него (центра. — А. Л.) выведена линия окружности
обоих миров,
Из него выведена линия рисунка сердца Адама⁴.

Кровоточащее сердце потому в разбитом состоянии,
Что [в сердце] — отражение точки черной родинки⁵.

Благодаря Его родинке у сердца нет другой работы⁶,
кроме как обливаться кровью⁷,
И⁸ нет дороги, уводящей с той стоянки.

Никакая множественность не войдет⁹ в единство:
Не бывает двух точек в основе единства.

Не знаю: родинка ли Его — отражение нашего сердца
Или сердце — отражение родинки прекрасного лица.

795. Сердце ли явилось благодаря отражению Его родинки,
Или здесь (на Его лице. — А. Л.) проявилось отражение сердца.

Сердце — в Его лице или Он — в сердце?
Скрыта от меня эта непостижимая тайна.

¹ Благодаря визуальной схожести точки и родинки, суфийская поэтическая традиция соотносит их с одной реальностью — точкой божественного единства, из которой вышла окружность множественного мира (подробнее см. бейты 15–16, 153, 155–157, 214, 336, 707–709).

² *Точка родинки* — Сарватийан, Лахиджи: «точка Его родинки». Простая родинка — элементарная, не состоящая из частей чего-либо, во втором смысле — просторная, вместительная; этот эпитет описывает одновременно два аспекта родинки в значении точки Единства — она единая, не составная и она охватывает все феноменальное бытие.

³ *Основой и центром* — Муваххид: «основой центра».

⁴ *Линия рисунка сердца Адама* — Лахиджи, Муваххид: «линия души и сердца Адама».

اشارت به خال

بر آن رخ نقطه‌ی خال بسیط است	که اصل و مرکز دور محیط است
از او شد خط دور هر دو عالم	وز او شد خط نقش قلب آدم
از آن حال دل پر خون تباه است	که عکس نقطه‌ی خال سیاه است
ز خالش کار دل جز خون شدن نیست	وزان منزل ره بیرون شدن نیست
به وحدت درنیاید هیچ کثرت	دو نقطه نبود اندر اصل وحدت
ندانم خال او عکس دل ماست	و یا دل عکس خال روی زیباست
ز عکس خال او دل گشت پیدا	و یا عکس دل اینجا شد هویدا
دل اندر روی او یا اوست در دل	مرا پوشیده گشت این راز مشکل

⁵ *Черная точка в сердце* — согласно натурфилософским представлениям, в центре сердца находится капля черной крови, источник жизни и существования, см. коммент. Лахиджи к бейту 149. Сарватийан комментирует связь черноты родинки с «разбитостью», то есть смятением сердца следующим образом: все движения человеческой души, в том числе и страстные, происходят из точки в человеческом сердце. Последняя есть отражение родинки Возлюбленного (единая божественная самость). Поскольку точка родинки черна, черна и точка, находящаяся в сердце.

⁶ *Работы* — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «состояния».

⁷ *Обливаться кровью* — испытывать невыносимые страдания.

⁸ *И* — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «так что».

⁹ *Не войдет* — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «не вместится».

Если это наше сердце есть отражение той родинки,
Отчего же [сердце] находится в различных состояниях?!¹

Иногда во хмелю², как Его опьяненные очи,
Иногда в смятении, как Его локоны.

Иногда ясно, как тот луноподобный лик,
Иногда темно, как черный локон.

800. Иногда бывает мечетью, иногда — синагогой,
Иногда бывает адом, иногда — раем.

Иногда возносится над седьмым небом,
Иногда падает ниже кучи праха³.

После отрешения [от мирского] и набожности вновь становится
Жаждающим вина, свечи и свидетеля [Красоты].

¹ Поскольку родинка — аллегория божественного единства, а божественное единство вечно и неизменно, Шабистари вопрошает, почему сердце, отражение точки божественного единства, испытывает эти состояния.

² Во хмелю — *ҳарāб аст*, досл. 'разрушено', *маст-и ҳарāб* — «пьяный вдрызг».

³ Куча праха — традиционная метафора человека.

چرا می باشد آخر مختلف حال	اگر هست این دل ما عکس آن خال
گهی چون زلف او در اضطراب است	گهی چون چشم مخمورش خراب است
گهی تاریک چون زلف سیاه است	گهی روشن چو آن روی چو ماه است
گهی دوزخ بود گاهی بهشت است	گهی مسجد بود گاهی کنشت است
گهی افتد به زیر توده ی خاک	گهی برتر شود از هفتم افلاک
شراب و شمع و شاهد را طلبکار	پس از زهد و ورع گردد دگر بار

ВОПРОС ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ

Какой смысл имеют вино¹, свеча² и свидетель [Красоты]?³
 Стать завсегдатаем развалин⁴ — это притязание на что?

Ответ

Вино, свеча и свидетель [Красоты] суть сам смысл⁵,
 Который проявляется в каждом образе⁶.

¹ Образ вина коррелирует с состоянием опьянения, которое испытывает мистик в акте познания Истины, и с самой Истиной, вкушая которую, мистик погружается в состояние опьянения.

² *Свеча* — вместе со светильником является символом полноты мироздания как единства его скрытого (Бог, Истина) и явного (мир) аспектов. Свеча находится внутри светильника, наполняет его светом, что является образом того, как Истина — свет свечи — наполняет мироздание, подобное светильнику (см. бейт 290). Свеча, символизирующая Истину, Бога, отождествляется в суфийской поэзии с образом божественного Возлюбленного. Соответственно, переосмыслен и лирический топос о трагической любви мотылька к свече: любовь мотылька (мистика) к свече (Богу) заканчивается сгоранием мотылька (состояние *фанā*) в пламени свечи.

³ *Свидетель [красоты] (шāхид)* — поэтический образ прекрасного возлюбленного (реже возлюбленной), играющий важную роль в суфийской практике и литературе. В самой суфийской традиции нет однозначного ответа на вопрос об этимологии данного слова. Это — имя действующего от араб. *шахида* — быть свидетелем, присутствовать, то есть «свидетельствующий», «присутствующий». Ал-Кушайри называет *шāхидом* то, «чем его (человека. — А. Л.) мысли в основном заняты» и утверждает: «то, что присутствует в твоём сердце, есть твой *шāхид*» (цит. по: [Дроздов В. А. 2015: 344–390]). Ал-Джунайд объясняет смысл слова *шāхид*, комбинируя смыслы «свидетельствующий» и «присутствующий»: «Истинный *шāхид* (или: *шāхид* Бога — *шāхид* ал-Ḥаққ) присутствует (*шāхид*) в твоём сердце и в твоих тайнах из-за того, что Он смотрит на них (на сердце и тайны. — В. Д.) и проявляет Свою красоту в своих творениях и рабах. Когда смотрящий глядит на него (*шāхида*. — В. Д.), то [*шāхид*] свидетельствует о том, что он знает о Его взгляде на него (смотрящего. — В. Д.)» (цит. по: [Там же]). Ас-Сарадж предлагает другое понимание *шāхида*: «*Шāхид* — это то, что делает тебя

سؤال چهاردهم

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است خراباتی شدن آخر چه دعوی است

جواب

شراب و شمع و شاهد عین معنی است که در هر صورتی او را تجلی است

свидетелем того, что от тебя сокрыто, а это значит, что твое сердце [как орган внутреннего восприятия] он приводит к встрече с Ним» (цит. по: [Дроздов В. А. 2015]). Имеются и другие трактовки (подробнее см. [Там же]). Тем не менее для большинства авторов *shāhid* — это некто прекрасный, через созерцание которого суфий приходит к созерцанию красоты и всемогущества Всевышнего.

⁴ *Завсегдатай развалин* — важный и концептуально нагруженный образ персидской суфийской поэзии. Исторически трущобы, развалины, расположенные вне городских стен, были местом, где немусульмане могли производить алкоголь и торговать им. Таким образом, трущобы, развалины являются не просто элементом урбанистического пейзажа, но ассоциируются с винопитием. Винопитие, в свою очередь, в персидской суфийской традиции символизирует акт познания Истины и опьянение ею. Для описания крайней степени опьянения использовалось прилагательное *ḫarāb* (досл. ‘сломанный, разрушенный’), множественным числом которого является слово *ḫarābāt* — развалины, что сделало образ развалин еще более подходящим для передачи специальных суфийских смыслов. Наконец, состояние *fanā* — гибель, уничтожение, передавалось поэтами через образ разрушения (*ḫarāb*) плотского «я» человека и превращение его в развалины, где возможна встреча с Возлюбленным — Богом. Само слово ‘завсегдатай развалин’ — *ḫarābtī* является прилагательным от *ḫarābāt*, то есть *ḫarābātī* — тот, чьим предикатом является *ḫarābāt*. То есть *ḫarābāt* для *ḫarābtī* — не просто некоторое место, куда субъект был помещен, а характеристика его самости как разрушенной.

⁵ Смысл связывается со скрытым аспектом мироздания — Истиной в противовес явному аспекту мироздания — вещам множественного мира.

⁶ Образ — всякая вещь из множественного мира. Речь идет о проявлении Бога (передаваемого в поэзии через образы вина, свечи и возлюбленного) в каждой вещи множественного мира.

805. Вино и свеча — восторг¹ и свет [мистического] знания,
Узри свидетеля [Красоты], ведь он ни от кого не скрыт².

Вино здесь — стеклянная колба, свеча — светильник³,
Возлюбленный — сияние света духов.

От Возлюбленного упала искра в сердце Мусы,
Его вином стало пламя, а его свечой — кустарник⁴.

Вино и свеча — душа того света, [что] «Перенес ночью»⁵,
Свидетель [Красоты] же — те самые «величайшие знамения»⁶.

Вино, свеча и свидетель [Красоты] — все присутствует,
Не упусти заигрываний со свидетелем [Красоты]!⁷

810. Испей однажды вина бессознательности⁸,
Быть может, обретишь спасение из своих рук.

Испей вина, чтобы оно освободило тебя от самого себя,
Чтобы доставило бытие капли в море!⁹

¹ *Восторг* — см. подробнее бейт 62 и коммент. к нему.

² *Ни от кого не скрыт* — явлен в своих проявлениях. Таким образом, здесь обнаруживается призыв увидеть мир как явное Бога.

³ См. коммент. к бейтам 290–291.

⁴ Отсылка к эпизоду предания о Мусе, с которым Бог говорил из горящего кустарника: «Моисей, когда кончил срок, со своим семейством отправился в путь. На стороне горы он усмотрел какой-то огонь, и сказал своему семейству: побудьте здесь; я усматриваю огонь, может быть, принесу вам известие о нем, или головню с огнем, чтобы вам согреться. Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: “Моисей! Я Бог, Господь миров”» (Коран 28:29–30 / пер. Г. С. Саблукова).

⁵ Указание на одноименную суру Корана и конкретно на ее первый аят: «Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений. Поистине, Он — всеслышащий, всевидящий!» (Коран 17:1 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁶ *Величайшие знамения* — ссылка на коранический аят 17:1 (см. коммент. к первому полустишию бейта 808), а также «Действительно, он тогда видел величайшие из знамений Господа своего» (Коран 53:18 / пер. Г. С. Саблукова); величайшие знамения были явлены Богом Мухаммаду в Ночь вознесения.

شراب و شمع، ذوق و نور عرفان	بین شاهد که از کس نیست پنهان
شراب اینجا زجاجه شمع مصباح	بود شاهد فروغ نور ارواح
ز شاهد بر دل موسی شرر شد	شرابش آتش و شمعش شجر شد
شراب و شمع جان آن نور اسراست	ولی شاهد همان آیات کبری است
شراب و شمع و شاهد جمله حاضر	مشو غافل ز شاهدبازی آخر
شراب بی‌خودی درکش زمانی	مگر از دست خود یابی امانی
بخور می تا ز خویشت وارهاند	وجود قطره با دریا رساند

⁷ *Заигрывания со свидетелем [Красоты]* — досл. 'игра с возлюбленным', поэтический термин, указывающий на занятие *ринда*, который проводит время, любуясь лицами прекрасных юношей. Важный элемент суфийской практики, который получил неоднозначную оценку не только в среде традиционалистов, но и среди самих суфиев (подробнее см. [Дроздов 2015: 344–390]).

⁸ *Вина бессознательности* — досл. 'вина потери себя', вина познания Истины, после вкушения которого человек теряет себя и растворяется в Истине. О «я» и потере себя Шабистари рассуждает в Ответе на Вопрос 3. Сама проблема «я» и его потери является одной из ключевых в суфийской мысли. Она не утратила свою актуальность и в XX в., став предметом ряда работ выдающегося исламского мыслителя Мухаммада Икбала. Подробнее см. [Лукашев 2018: 102–114].

⁹ Соотношение капли и моря символизирует отношение человека и Бога. В данном случае речь идет о состоянии *фанā* — растворении мистика в Боге. Данный образ весьма удачен для суфийской антропологии: предельно малая капля не просто растворяется без следа в беспредельном море (что адекватно передает идею растворения человеческого «я» в божестве), это происходит потому, что капля не есть нечто иное по отношению к морю: это та же реальность (вода), но взятая как мельчайшая модель моря, подобно тому, как в суфийской мысли человек признается неиным Богу, а стремление человеческой души к Богу есть стремление проявления божественного бытия к своему источнику.

Испей вина, чаша которого — это лик Друга,
Пиала — это пьяные очи-винопийцы.

Взыскай вина без кубка и чаши¹,
Вина-винопийцы, поглощающего² виночерпия.

Испей вина из чаши лика, [что] «пребудет [вечно]»³,
«Господь их будет поить их»⁴ — его виночерпий.

815. [Настолько] чисто то вино, что от грязи бытия
Дает чистоту⁵ тебе во время опьянения.

Испей вина и освободи себя от хладности [сердца],
Ибо пьяное буйство лучше благочестия.

Тот, кто оказывается далеко от чертога Истины, —
Завеса тьмы для него лучше света⁶.

Ведь из-за тьмы пришла стократная помощь Адаму,
Из-за света стал Иблис навеки проклятым⁷.

¹ В бейтах 112–113 мы сталкиваемся с видимым противоречием: в бейте 112 — призыв испить вина, сосудами для которого являются лик и очи Возлюбленного. В бейте 113 — призыв искать вино без кубка и чаши. В действительности противоречия нет — в бейте 112 кубок и пиала суть символы божественной самости и божественного зренья, через которые осуществляется коммуникация мистика с Богом. В бейте 113 имеются в виду кубок и чаша как сосуды для винопития без специальных суфийских смыслов. Таким образом, бейт 113 подтверждает призыв бейта 112 испить вино мистического познания и уточняет, что речь идет не о винопитии как таковом, автор говорит о мистическом опыте.

² *Поглощающий виночерпия* — также «пьющий виночерпия», композит, образованный по аналогии с «пьющий вино». Бог представлен в образе Винопийцы, который выпивает, то есть вбирает в себя, все явленные указания на Истину.

³ Аллюзия на Коран: «Пребудет вечно только лице Господа твоего, владыки славы и величия» (Коран 55:27 / пер. Г. С. Саблукова).

⁴ «Кругом обносить их будут юноши, вечно юные: когда увидишь их, подумаешь, что это рассыпанный жемчуг; Когда увидишь это, увидишь тогда блаженство и великое царство. Одежды из зеленого атласа и шелковых тканей будут на них; они будут украшены серебряными запястьями, и Господь их будет поить их чистым питьем» (Коран 76:19–21 / пер. Г. С. Саблукова).

⁵ О «чистом питье» см. окончание аята 76:21 в коммент. к бейту 814.

شرابی خور که جامش روی یار است	پیاله چشم مست باده‌خوار است
شرابی را طلب بی‌ساغر و جام	شرابی باده‌خوار ساقی‌آشام
شرابی خور ز جام وجه باقی	«سقا هم ره هم» او راست ساقی
طهور آن می بود کز لوث هستی	تو را پاکی دهد در وقت مستی
بخور می وارهان خود را ز سردی	که بدمستی به است از نیکمردی
کسی کاو افتد از درگاه حق دور	حجاب ظلمت او را بهتر از نور
که آدم را ز ظلمت صد مدد شد	ز نور ابلیس ملعون تا ابد شد

⁶ Лахиджи указывает, что о таких людях говорится в следующих аятах Корана: «Скажи: указать ли вам тех, которые понесут только убытки от дел своих, // тех, которых заботливость в настоящей жизни беспутна, хотя они и думают, что делают прекрасные дела?» (Коран 18:103-104 / пер. Г. С. Саблукова).

⁷ Тьма — аллюзия на коранический аят, в котором используется глагол *за-лама* от того же корня. Он был переведен Саблуковым как «погубили», поскольку в арабском языке *зулма* — не только тьма, но и «притеснение», «пагуба»: «Они сказали: Господи наш! Мы погубили души наши; если Ты не простишь нам и не помилуешь нас, то мы будем несчастны» (Коран 7:23 / пер. Г. С. Саблукова). Однако в Коране также говорится, что и в этой пагубе Бог даровал первым людям милость и прощение: «После того сатана, споткнув об него, уронил их обоих и удалил их оттуда, где они были. И Мы сказали: низвергнитесь! Вы враги друг другу. А вам на земле постоянное жилище и жизненные потребности до времени. Потом Адам принял от Господа своего слова, и Он сжалился над ним кающимся; потому что он жалостлив к кающемуся, милосерд» (Коран 2:36-37 / пер. Г. С. Саблукова). Адам получал милость от Бога, даже находясь в состоянии греховной пагубы (тьмы). Иблис же был низвергнут Богом, несмотря на свое высокое ангельское достоинство, поскольку отказался поклониться Адаму, созданному из глины, так как сам был создан из огня (Коран 38:75-76), то есть пострадал из-за света.

Если отполировано зеркало сердца,
 Так, что [человек] видит в нем [лишь] себя,
 что толку [в той полировке]?!¹

820. Когда луч от Его лика упал на вино,
 На его [поверхности] появилось множество форм,
 [подобных] пузырькам².

Мир и душа³ — формы пузырьков в нем (вине. — А. Л.),
 Его пузырьки — как покров для приближенных⁴.

От него (луча от лика Возлюбленного. — А. Л.) изумился
 и растерялся Всеобщий Разум,
 Всеобщей Душе продел кольцо в ухо⁵.

Весь мир, как один Его винный погреб,
 Сердце каждой песчинки — Его чаша⁶.

Разум пьян, ангелы пьяны, душа пьяна,
 Воздух пьян, земля пьяна, небо пьяно⁷.

¹ Сарватийан, комментируя данный бейт, пишет о том, что «полировка сердца» имеет целью увидеть в нем, как в зеркале, Бога; если же человеком овладевает гордыня и в этом зеркале он видит лишь себя, его духовная жизнь теряет смысл.

² Пузырьки здесь символизируют множество форм вещей мира, подобных пене на поверхности бродящего вина. Данный топос отсылает нас к концепции миротворения из первоматерии в интерпретации Ибн Сины. Последний описывал проявление форм множественного мира как результат воздействия света на «тинистое море» первоматерии [Ибн Сина 1980: 223–224]. Сама мифологема тинистого моря находит свое начало в Коране, где говорится о грязном источнике на Западе: «Покуда он не достиг до запада солнца. Он увидел, что оно западает в грязный источник! Близ него он нашел народ» (Коран 18:86 / пер. Г. С. Саблукова). Здесь вместо образа тинистого моря используется аналогичный образ брожения вина (пузырьки на поверхности). Дизфулийан, комментируя данный бейт, пишет о том, что вино есть море Истины, а пузырьки — многообразие форм сущих, которые не имеют самостоятельного бытия.

³ *Мир и душа* — Муваххид: «мир души». Сарватийан и Лахиджи комментируют «мир и душу» как «мир материи/форм и мир духов».

اگر آيينه دل را زدوده است	چو خود را بيند اندر وی چه سود است
ز رویش پرتوی چون بر می افتاد	بسی شکل حبابی بر وی افتاد
جهان و جان در او شکل حباب است	حبابش اولیاء را چون قباب است
شده ز او عقل کل حیران و مدهوش	نهاده نفس کل را حلقه در گوش
همه عالم چو يك خمخانه اوست	دل هر ذره‌ای پیمانه اوست
خرد مست و ملایك مست و جان مست	هوا مست و زمین مست آسمان مست

⁴ *Покров для приближенных* — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «покров для “моих приближенных”». Аллюзия на священный хадис: «Приближенные ко Мне — под Моими покрывами, и знаю их только Я». Нами обнаружено всего несколько упоминаний этого хадиса, в частности, у ал-Газали в «Воскрешении религиозных наук» [ал-Газали 2010, 4: 357], ал-Джурджани [Джурджани 1405, 1: 295], ал-Кари [ал-Кари 1422, 9: 513].

⁵ Сарватийан, Лахиджи Муваххид: «Всеобщей Душе выпало кольцо в ухо». Кольцо в ухе символизирует рабство. Таким образом, автор говорит о том, что от сияния божественной самости Всеобщий Разум — первое сотворенное — оказался изумлен и потерял способность понимания, а Всеобщая Душа всецело, рабски подчинилась божественной самости.

⁶ *Чаша* — Диххуда объясняет как «кубок», «чаша для вина». Также — мера, мерная емкость. Шабистари говорит о том, что вино божественной любви наполняет собой каждый атом мира.

⁷ Поскольку вино символизирует Истину, опьянение разума, ангелов, души, воздуха, земли и неба говорит о наполненности мироздания божественным присутствием.

825. Небосвод, потеряв голову от него, мечется туда-сюда¹
 Со страстной надеждой в сердце на одно дуновение
 [его аромата]².

Ангелы испили прозрачное [вино] из чистого сосуда,
 Осадок, [оставшийся] на глоток, пролили в эту землю.

От того одного глотка опьянели элементы,
 Упали когда в воду, когда в огонь³.

От аромата того глотка, что упал в землю,
 Восстал человек, чтобы подняться над небесными сферами⁴.

От его отражения чахлое тело стало душой [живой],
 От его жара застывшая душа стала движущейся.

830. Тварный мир от него (осадка того вина. — А. Л.)
 постоянно в растерянности,
 Постоянно — обращен от своего дома и пожитков⁵.

Один благодаря аромату его осадка стал разумным,
 Один благодаря его чистому цвету стал передатчиком
 [традиции].

¹ Речь идет о Первоначале как причине движения небесных сфер.

² *Одно дуновение [его аромата]* — досл. 'одну понюшку'.

³ В данном бейте аллегорически говорится о сотворении элементов: подобно пьяному, который, не разбирая дороги, может упасть и в огонь, и в воду, элементы, вкусив вина Истины, обрели качества воды, огня, воздуха, земли, как бы «упав» в них.

⁴ *Чтобы подняться над небесными сферами* — утверждается предназначение превзойти тварное бытие и достичь единства с Истиной. Эта фраза также указывает на ми'радж пророка Мухаммада, который был вознесен выше небесных сфер и удостоился непосредственного общения с Богом (Коран 17:1; 53:6–18).

⁵ *Дом и пожитки* — Диххуда объясняет это слово как «дом вместе с его утварью и обитателями». Он также связывает его с переселением первых мусульман

هوا در دل به امید یکی بوی	فلک سرگشته از وی در تکاپوی
به جرعه ریخته دردی در این خاک	ملایک خورده صاف از کوزه‌ی پاک
فتاده گه در آب و گه در آتش	عناصر گشته زان یک جرعه سرخوش
برآید آدمی تا شد بر افلاک	ز بوی جرعه‌ای کافتاد در خاک
ز تابش جان افسرده روان گشت	ز عکس او تن پژمرده جان گشت
ز خان‌ومان خود برگشته دایم	جهانی خلق از او سرگشته دایم
یکی از رنگ صافش ناقل آمد	یکی از بوی دردش عاقل آمد

из Мекки в Медину, когда они были вынуждены оставить свою родину и имущество. Об этом говорится в Коране: «Истинно те, которые уверовали, оставили свою родину и ревностно воюют на пути Божиим, жертвуя своим имуществом и своею жизнью, и те, которые дали им у себя убежище и помогают им, одни после других делаются наследниками. Но те, которые уверовали, но не оставили своей родины, не имеют за собой права наследовать им, дотоле, покуда не оставят своей родины; и если они попросят у вас помощи в поддержании вероустава, то на вас обязанность подать им помощь, если она не будет против народа, который с вами в союзе. Бог видит дела ваши» (Коран 8:73 / пер. Г. С. Саблукова). В этом контексте можно понимать бейт как говорящий о стремлении мира к Богу — от своей обители тварности и множественности, которая коррелирует с язычками Мекки в приведенной коранической цитате, к божественному единству.

Один от половины глотка стал искренним¹,
Один от одной бутылки стал влюбленным².

Еще один проглотил разом
Винный жбан, винный погреб, виночерпия и пьяницу,

Все выпил и остался с раскрытым ртом³,
Да здравствует [муж] с сердцем, [как] море, и отважный гуляка!⁴

835. Выпил [все] бытие за один раз,
Обрел освобождение от утверждения и отрицания⁵.

Освободился от сухого воздержания⁶ и бахвальства⁷,
Ухватился за подол старца развалин⁸.

¹ *Искренний* в исламском мистицизме — тот, кто тверд в вере в Бога Всевышнего внутренне и внешне, его мысли ничто не отвлекает от Бога [Гавхарин 1376, 7: 139]. Также прозвище пророка Исмaила.

² *Влюбленный* — указание на суфия. Одной из характерных черт суфизма является интерпретация отношений человека и бога как страстной любви *'ишк*.

³ *Остался с раскрытым ртом* — Сарватийан объясняет как «готовый пить еще», Диххуда предлагает значение — «смеющийся», то есть «остался смеющимся» [Диххуда, сл. ст. دهان].

⁴ *С сердцем, [как] море* — композит, имеющий значения «щедрый», «бесстрашный», один из эпитетов гуляки-ринда. В бейтах 831–834 речь идет о разной степени познания Истины. Низшей называется ступень разумности — человек становится разумным, ощутив лишь аромат вина Истины, мудрость того, кто узрел цвет того вина, приобретает религиозное измерение: он становится передатчиком религиозной традиции. Вкушение малого количества вина (полглотка) делает человека подобным пророкам древности (Исмаил), большее количество — влюбленным суфием, наиболее же совершенные из суфиев вобрали в себя вино вместе с его атрибутами, испытав состояние *фанā'*. Именно они называются гуляками, живущими в развалинах, о которых речь пойдет в нижеследующем «Указании».

یکی از نیم‌جرعه گشته صادق یکی از يك صراحی گشته عاشق
 یکی دیگر فروبرده به يك بار خم و خمخانه و ساقی و می‌خوار
 کشیده جمله و مانده دهن باز زهی دریا دل و رند سرافراز
 در آشامیده هستی را به يك بار فراغت یافته ز اقرار و انکار
 شده فارغ ز زهد خشک و طامات گرفته دامن پیر خرابات

⁵ *Утверждение, отрицание* — термины, обозначающие отношение к проповеди единобожия. Утверждение [истины] (*uḡrāp*) — вербализованное исповедание истины единобожия — ислама, отрицание — отказ от принятия этой истины. Таким образом, Шабистари здесь снова нивелирует внешнее выражение религиозного статуса, делая акцент на опыте единства с Богом.

⁶ *Сухое воздержание* — сухой *зуҳд*, отречение от мирского как таковое, лишенное мистической составляющей.

⁷ *Бахвальство* — в суфийских текстах этим словом часто обозначают всякое «хвастовство суфиев о дарованных им раскрытиях и чудотворстве», см. [Диххуда, сл. ст. طامات], а также — особый тип экстатических высказываний, об этом см. коммент. к бейту 889.

⁸ *Развалины* — также «трущобы», *Ḥarābāt*. Место, где жили религиозные меньшинства, преимущественно зороастрийцы и христиане. Они имели право производить вино, таким образом, трущобы в средневековых мусульманских городах были местом, где возможно приобретение вина. С развитием эпатажной символики в персидской суфийской поэзии развалины стали местом, где лирический герой вкушает вино богопознания и встречается с Возлюбленным. Подробнее см. коммент. к бейту 803.

Указание посредством развалин

Стать завсегдаем развалин — освобождение от себя,
Самость¹ есть неверие, [даже] если сама благочестива.

Тебе дали образ развалин
В [словах] «единобожие — отбрасывание приписанных
[качеств]»².

Развалины — из бесподобного мира³,
Они — стоянка беззаботных влюбленных⁴.

840. Развалины — гнездо птицы души,
Развалины — преддверие [Того, у кого] «нет места»⁵.

¹ Самость (*х̣ūdī*) — отличать от самости как характеристики вещи, благодаря которой она является сама собой (*з̣āt*). В данном случае самость употребляется в значении «видение себя», «осознание себя чем-то самостоятельно существующим». Таковое восприятие себя противоречит той картине мира, которую Шабистари воспроизводит в поэме. Поскольку неверие, тождественное для средневекового автора политеизму (но не атеизму), заключается, в первую очередь, в представлении о наличии чего-то существующего наряду с Богом, то и представление о том, что человек существует сам по себе, имеет в этом смысле некоторую самость, свое «я», отличное от божественного, является формой политеизма — неверием. Этой теме посвящена известная притча Джалал ад-Дина Руми о человеке, который постучал в дверь друга и не был допущен внутрь, см. примеч. к бейту 300 и 399.

² Указание на хадис, встречающийся, в частности, у ал-Кари: «Не подобны самости Его самости и не [подобны атрибуты] Его атрибутам. Всевышний сказал: «Нет ничего подобного Ему: Он Слышащий, Видящий» (Коран 42:11 / пер. Г. С. Саблукова). Поэтому было сказано: смысл того, что Бог единственен — в отрицании разделения в Его самости, в отвержении уподобления Ему, придания соучастников Его самости и его атрибутам. Единобожие есть отбрасывание

اشارت به خرابات

خراباتی شدن از خود رهایی است خودی کفر است اگر خود پارسایی است

نشانی داده‌اندت از خرابات که «التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الاضافات»

خرابات از جهان بی‌مثالی است مقام عاشقان لاابالی است

خرابات آشیان مرغ جان است خرابات آستان لامکان است

приписываемых [качеств], как нам рассказали некоторые знающие о единобожии» [ал-Кари 1415, 1: 16].

³ Из бесподобного мира — из мира, которому нет подобия — из трансцендентной реальности.

⁴ Беззаботные влюбленные — то есть *ринды*, которых не заботят мирские привязанности. В персидском поэтическом суфизме выражение «меня не заботит» приобрело атрибутивное значение «беззаботный, беспечный», также «бесстрашный, отчаянный» и стало устойчивым эпитетом гуляки-*ринда*. Само выражение «меня не заботит» восходит к хадису: «Аллах Благословенный и Всевышний вначале сотворил два моря: одно — пресное, а другое — соленое. Затем сотворил прах Адама из пресного моря. Затем погрузил его в соленое море и сделал его чистым от грязи, гладким. И таково творение Адама. Затем взял Адама за правое плечо и тогда Он создал их (людей. — А. Л.) в позвоночнике Адама и сказал: «Вот эти — в раю, и меня [это больше] не заботит». Затем взял Адама за левое плечо, и сотворил их (людей. — А. Л.) в позвоночнике и сказал: «А эти — в огне, и меня [это больше] не заботит. И с меня не спросят о том, что я делаю»» [Бихар ал-анвар, 5: 255].

⁵ Нет места — термин, используемый философами и мутакаллимами для обозначения «обители» Всевышнего, который — вне пространства и вне времени.

Завсегдатай развалин¹ — разрушенный в разрушенном²,
Так что в пустыне его (завсегдатая. — А. Л.) мир — мираж³.

Завсегдатай развалин⁴ безграничен и бесконечен,
Никто не видит⁵ ни его начала, ни предела⁶.

Можешь рыскать по ним (развалинам. — А. Л.) хоть сто лет —
Не найдешь ни себя, ни кого-то [другого].

Те, кто там, — без ног и без головы⁷,
Все они — не правоверные и также — не неверные⁸.

¹ *Завсегдатай развалин* — возможно чтение «развалины» (с «й» как артиклем). В этом случае перевод будет: «Развалины — разрушены до основания, // Так что в их пустыне мир — мираж», однако ни комментаторы (Сарватийан, Лахиджи), ни переводчики (Уинфилд, Дарр) на такую интерпретацию не указывают. Зачастую довольно затруднительно провести грань между *ḫarābāt* и завсегдатаем *ḫarābāta*. Это связано с тем, что *ḫarābāt* символизирует, с одной стороны, разрушенную самость мистика, а с другой — место, где лирический герой получает опыт познания Истины через вкушение вина Истины. Эти смыслы взаимно тождественны, ведь разрушение самости, разрушение своего я, превращение себя в развалины-*ḫarābāt* является непрямым условием познания Истины (подробнее см. коммент. к бейту 803). Близость образов развалин и обитателя развалин, а подчас и их взаимная тождественность стала условием для их равнозначного употребления в разных редакциях поэмы, как например, будет указано в коммент. к бейту 842.

² *Разрушенный в разрушенном* — поэтическая игра на полисемии слова «разрушенный» (*ḫarāb*). Разрушенный — и пьяный до беспамятства (см. коммент. к бейту 803) от общения с Истиной-Возлюбленным, и предельно разрушивший свое «я», растворившийся в Истине. «В разрушенном» — и усиление степени разрушенности («разрушенный в квадрате»), и напоминание о *ḫarābāt* — *развалинах*, где торгуют вином.

³ *В пустыне его мир — мираж* — автор говорит о том состоянии, когда мистик отказался от своей самости, «разрушил ее» и увидел иллюзорность мира, который не имеет собственного существования. Под «пустыней» имеется в виду пустыня его разрушенной самости.

⁴ *Завсегдатай развалин* — Сарватийан: «развалины».

⁵ *Не видит* — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «не видел».

⁶ В данном бейте содержится подтверждение того, что завсегдатай развалин — мистик в состоянии *фанā*. Он превратил свою самость в развалины,

خراباتی خراب اندر خراب است	که در صحرای او عالم سراب است
خراباتی است بی‌حدّ و نهایت	نه آغازش کسی بیند نه غایت
اگر صد سال در وی می‌شتابی	نه خود را و نه کس را بازبایی
گروهی اندر او بی‌پای و بی‌سر	نه جمله مؤمن و نه نیز کافر

разрушил свое «я» и, таким образом, избавился от характеристик, задающих его границы как субъекта. Соответственно, ему приписываются божественные атрибуты безначальности и бесконечности, что и является свидетельством растворения в Боге.

⁷ *Без ног и без головы* — Сарватийан объясняет это выражение как описывающее людей, «которые потеряли сознание и не имеют ног, чтобы идти куда бы то ни было, и головы, чтобы найти выход».

⁸ В данном бейте речь идет о гомогенности божественной самости. Человек, растворившийся в ней, теряет свое «я» вместе со всеми акцидентальными качествами, характеризующими его как нечто отличное от всего остального. Внутри же божественной самости нет инаковости, следовательно, и человек не имеет характеристик, определяющих его как самостоятельное нечто, в том числе и характеристик наличия веры или неверия. Однако это не следует воспринимать как свидетельство религиозной индифферентности Шабистари. Он очень четко видит различие между правильными взглядами (тождественными для него исламу) и заблуждением (тождественным для него неверию), см., напр., бейты 536–537, 602–603, 871–873, 899–900 и др. Видимость противоречия в позиции Шабистари происходит от специфики термина *куфр* — «неверие», который обозначает, в первую очередь, язычество — поклонение чему-то, кроме Бога. Если же человек понимает, что нет ничего, кроме Бога, эта граница между верой (*имāн*) и неверием (*куфр*) переносится из области внешнего соответствия требованиям исламского вероучения в область содержания понятия «единобожие». Разница между разными взглядами на миропорядок (который, с точки зрения Шабистари, субстанциально един и не содержит множественности, кроме иллюзорной) остается. Один взгляд оказывается истинным, остальные — ложными, что и становится для Шабистари границей между исламом и всем остальным (то есть ложью, иллюзией, неверием).

845. Вино бессознательности¹ ударило им в голову,
Ударило [так, что] они отринули все — благое и злое².

Каждый выпил то вино без [участия] губ и рта³,
Отрешился от позора и славы.

Рассказы о событиях⁴, озарениях и прозрениях⁵,
Фантазии, [явившиеся] в уединении, и свет чудес —

[Все это] они оставили из-за аромата [винного] осадка,
Свалились, пьяные от восторга небытия⁶.

Посох, кувшин [для воды], четки и зубочистку⁷ —
Все начисто отдали в залог за тот осадок.

850. Падая в воду с глиной⁸ и поднимаясь [из нее],
Плача кровью вместо слез,

То они из-за [своей] настойчивости⁹ в мире обольщения¹⁰
Оказались, как гонцы с гордо поднятой головой.

То они из-за лиц, черных [от позора], — лицом к стене,
То из-за лиц, румяных [от вина], — на виселице¹¹.

¹ Вино бессознательности — метафора божественного откровения, в результате которого мистик, подобно человеку, выпившему значительное количество вина, «теряет сознание», то есть выходит за границы рационального.

² Питие вина Истины приводит мистика к видению абсолютного единства, в котором не может быть разделения на относительные характеристики благого и злого.

³ Без [участия] губ и рта — указание на нематериальность акта вкушения вина Истины.

⁴ События — букв. 'как произошло' (араб.), в персидском употребляется в значениях «случай», «событие», «приключение». Существовала суфийская практика «рассказа о событии», сопровождаемая особым обрядом: суфию полагалось в присутствии шейха и остальной братии дать ответ, если он нанес кому-то обиду, и принести извинения [Саджади 1378: сл. ст. «ماجرا»].

⁵ Подробнее о терминах *шатх* «озарение» и *пйамат* «прозрения» см. коммент. к бейту 889.

⁶ Сарватийан комментирует здесь «небытие» как *фанā* 'растворение в Истине. О восторге подробнее см. бейт 62 и коммент. к нему.

⁷ Имеются в виду вещи первой необходимости.

شراب بیخودی در سر گرفته	به ترك جمله خیر و شر گرفته
شرابی خورده هریک بی لب و کام	فراغت یافته از ننگ و از نام
حدیث ماجرا و شطح و طامات	خیال خلوت و نور کرامات
به بوی دردی از دست داده	ز ذوق نیستی مست افتاده
عصا و رکوه و تسبیح و مسواک	گرو کرده به دُردی جمله را پاک
میان آب و گل افتان و خیزان	به جای اشک خون از دیده ریزان
دمی از سرکشی در عالم ناز	شده چون شاطران گردن افراز
گهی از روسیاهی رو به دیوار	گهی از سرخرویی بر سر دار

⁸ В воду с глиной — в телесную оболочку (см. коммент. к бейту 584). Поэтическая игра на коннотациях словосочетания «вода и глина»: с одной стороны, речь идет о пьяном гуляке, бредущем по бездорожью, с другой — о мистике, стремящемся подняться над человеческой плотью.

⁹ Настойчивость — также «непокорность» и «гордость». Сарватийан, Лахиджи: «опьяненность».

¹⁰ Обольщение — термин суфийской поэзии, обозначающий разные проявления «кокетства» (лукавый взгляд, подмигивание, выражение упрека и т. д.), которыми Возлюбленный укрепляет влюбленного в его любви, обольщение Возлюбленным влюбленного [Саджади 1378: 756].

¹¹ Лица, черные — букв. 'черноликость', позор, бесчестье, также — нечестие (см. коммент. к бейту 125); лица, румяные — букв. 'красноликость', показатель опьянения. Данный бейт указывает на два вида мистической жизни: первый — трезвый суфизм, отрешение от мирского, пребывание в смирении и самоуничтожении, второй — опьяненный суфизм, любовное общение с Истиной. Наиболее ярким представителем второго направления стал Мансур Халладж, который «с румянцем на лице», то есть находясь в состоянии опьянения вином Истины, принял мученическую казнь на виселице.

Иногда на радении¹ вкушения Возлюбленного²
Теряли себя³, вращаясь, подобно колесу [небосвода].

С каждой мелодией, что они слышали от музыканта, —
Из того мира их настигает [состояние] нахождения [Бога]⁴.

855. Радение души — не только звук и слова⁵,
Ведь под каждым мотивом скрыта тайна⁶.

Они сняли через голову десятислойное рубище⁷,
Освободились от всякого цвета и от запаха.

Смыв тем чистым, отстоявшимся [вином]⁸
Все цвета: [и] черный, и красный⁹, и лазурный.

Испив одну чашу чистого вина,
Стали [завсегдатаи развалин] оттого суфиями,
очищенными от качеств¹⁰.

Начисто вымели из души прах навозных куч,
Не рассказали и сотой [доли] того, что она увидела.

¹ *Радение* — от араб. корня *с-м-‘*, имеющегося в словах с семантическим значением слушания, слышания, внимания. Использовалось в доисламском арабском для обозначения музыкального произведения. В исламской культуре получило распространение в контексте суфизма, где *самā’* закрепилось как название за специфической духовной практикой, связанной с исполнением мистических музыкальных произведений и танцев, имеющих целью погружение в транс [Sellheim R. 1999]. Наиболее известной формой такого танца является кружение суфиев: каждый отдельный исполнитель вращался вокруг своей оси, все же вместе образовывали окружность, вращающуюся вокруг центральной точки, символизируя таким образом отношения Бога и мира (подробнее см. бейты 15–16, 153, 155–157, 214, 336, 707–709). Искусству вращения все еще учат в школах иранской национальной борьбы *зур-хāна*. Оно могло быть частью танцевального репертуара Хорасана и уже оттуда, вероятно, попало в практики суфийского братства *мавлавиййа*, демонстрирующего его по всему миру [Музыка 2019: 257–258].

گهی اندر سماع ذوق جانان شده بی‌پا و سر چون چرخ گردان
 به هر نغمه که از مطرب شنیده بدو وجدی از آن عالم رسیده
 سماع جان نه آخر صوت و حرف است که در هر پرده‌ای سُرّی نهفته است
 ز سر بیرون کشیده دلّی ده توی مجرد گشته از هر رنگ و از بوی
 فروشسته بدان صاف مروق همه رنگ سیاه و سرخ و ازرق
 یکی پیمانه خورده از می صاف شده زان صوفی صافی ز اوصاف
 به جان خاک مزابل پاک رفته ز هرچ آن دیده از صد یک نگفته

² Вкушения Возлюбленного — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «стремления к Возлюбленному».

³ Потеряли себя — досл. 'стали без ног и головы'.

⁴ [Состояние] нахождения [Бога] — подробнее см. коммент. к бейту 735.

⁵ Подробнее о «слове» см. коммент. к бейту 561.

⁶ Мотив — также «лад, тон», термин традиционной иранской музыки, в другом значении — «покрывало, завеса». Здесь Шабистари играет на полисемии — завеса/мотив. Скрыта тайна — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «удивительная тайна».

⁷ Десятислойное рубище — пять внешних и пять соответствующих им внутренних чувств.

⁸ Отстоявшееся — досл. 'прозрачный', 'чистый', 'отстоявшийся' (о вине). Комментаторы (Сарватийан, Лахиджи) указывают, что речь идет именно о вине.

⁹ Красный — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «зеленый».

¹⁰ Очищенными от качеств — досл. 'чистыми от описаний'.

860. Ухватившись за подол пьяных гуляк,
Отвратились от шейхства и муридства¹.

Что за «шейхство» и «муридство»?! Что это за связь?!
При чем тут отрешение от мирского и благочестие?!

Что это за лицемерие?!

Если лицо твоё обращено к малым и великим [мира сего],
Для тебя лучше кумир, зуннар² и христианство³.

¹ *Шейхство и муридство* — «шейх» (учитель) и «мурид» (ученик) принадлежат к числу ключевых терминов суфийской практики, в которой важная роль принадлежит институту наставничества и отношениям учитель — ученик, связывающим членов одного сообщества. В частности, известно высказывание, приписываемое Абу Йазиду ал-Бистами: «Шайтан является имамом для того, у кого нет учителя». Ко времени жизни Шабистари такая форма отношений между учеником и учителем проявила целый ряд недостатков, связанных с тем, что ученики, *муріды*, должны были слепо подражать своим учителям и некритически следовать всем их наставлениям, в то время как последние зачастую приобретали статус учителя уже не за свои собственные заслуги, но по-наследству, и не могли быть достойными духовными наставниками. Эту систему Шабистари неоднократно и резко критикует на страницах поэмы «Цветник тайны». Вероятно, из-за его отношения к институту наставничества нам так мало известно об учителях и учениках самого автора поэмы.

² *Зуннар* — специальный пояс, который христианам, платящим дань мусульманскому государству, то есть имеющим статус *зиммий*, полагалось носить поверх одежды, чтобы их можно было отличать от мусульман; зуннаром также называли священный пояс зороастрийцев — *кустй*; в поэзии *зуннар* — атрибут иноверца, немусульманина.

³ Шабистари вкладывает в данный байт двойной смысл: если человек совершает поклонение ради других людей, на публику («лицо обращено к малым и великим») он — не мусульманин, а неверный, ибо Аллах — единственный объект, достойный поклонения, а посему этому человеку как неверному пристало поклоняться идолам, носить *зуннар* или быть христианином. Вместе с тем идол, кумир, *зуннар* и христианство — символы суфийской поэзии, указывающие на различные формы истинной духовной жизни мистика, таким образом, второе полустихие призывает читателя к следованию путем мистика, который для него был бы лучше, чем путь лицемерия и слепого подражания.

گرفته دامن رندان خمار ز شیخی و مریدی گشته بیزار

چه شیخی و مریدی این چه قید است چه جای زهد و تقوی این چه شیداست

اگر روی تو باشد در که و مه بت و زنار و ترسایی تو را به

ВОПРОС ПЯТНАДЦАТЫЙ

На этой улице¹ кумир, зуннар и христианство,
Все [это] — неверие? Если нет, то что? Скажи!

Ответ

Кумир здесь — проявление² любви и единства,
Повязывание зуннāра — это договор³ служения.

865. Так как неверие и вера — [оба] зиждутся на бытии,
Единобожие становится тем же идолопоклонством⁴.

Раз [все] вещи суть проявления Бытия,
То [ведь] и кумир, в конце концов, — одна из этих вещей!

Подумай хорошенько, о человек разумный, —
Ведь кумир в отношении Бытия — не ложен⁵.

Потому что его творец — Всевышний Господь,
[А] все, что явилось от Благого, — благое.

Бытие, там, где оно есть, — чистое благо,
А если в нем [есть] зло, оно — от иного⁶.

¹ На этой улице — среди познавших, 'āрифов.

² Проявления (мазхар) — досл. 'место явления'. В персидском языке чаще имеет значение «проявление».

³ Договор ('ақд) — также «узел», «связывание». Таким образом, мы видим здесь игру слов: повязывание зуннāра — связывание [себя] служением.

⁴ В данном бейте Шабистари вновь высказывает мысль о том, что нет ничего иного Богу. В этой связи, чему бы ни поклонялся язычник, он поклоняется Единому Богу, ибо наряду с Ним ничего не существует. Следовательно, если все есть некий образ, проявление Единого Бога, то невозможно поклоняться чему бы то ни было, кроме Него.

⁵ Кумир не ложен, поскольку, как и все остальные вещи, он является проявлением Бога: «Мы сотворили их только для проявления Истины...» (Коран, 44:39 / пер. Г. С. Саблукова).

سؤال پانزدهم

بت و زنار و ترسایى در این کوی همه کفر است ورنه چیست برگوی

جواب

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بود زنار بستن عقد خدمت

چو کفر و دین بود قایم به هستی شود توحید عین بت پرستی

چو اشیاء هست هستی را مظاهر از آن جمله یکی بت باشد آخر

نکو اندیشه کن ای مرد عاقل که بت از روی هستی نیست باطل

بدان کایزد تعالی خالق اوست ز نیکو هرچه صادر گشت نیکوست

وجود اینجا چو باشد محض خیر است و گر شری است در وی آن ز غیر است

⁶ *Зло от иного* заключается в том, что человек вместо лицезрения божественного единства и единственности видит нечто иное, имеющееся наряду с Единым, Богом. Таким образом он, с религиозной точки зрения, нарушает *таваххид*, придавая Богу сотоварища, а с философской точки зрения, выдвигает ложное суждение, утверждая бытие небытийного (иного). Это утверждение вытекает из того, что нечто может являться либо бытием, либо небытием. Если Бытие — только Бог, то все остальное — небытие. Соответственно, любое иное Богу не может быть ничем, кроме небытия. Таким образом, если мы утверждаем бытие иного по отношению к Богу, мы выдвигаем ложное утверждение о бытии небытийного. Поскольку в системе взглядов Шабистари зло тождественно лжи и небытию (подробнее см.: [Лукашев 2020]), он в данном бейте утверждает, что зло заключается в ложном представлении о бытии небытийного иного.

870. Если б знал мусульманин, что есть кумир,
Знал бы, что вера — в идолопоклонстве¹.

И если бы многобожник познал кумира,
Разве заблудился бы он в своей вере?!

Он не увидел в кумире ничего, кроме внешнего творения,
По этой причине он и стал по закону неверным².

Тебя также, если не увидишь в нем скрытую Истину,
Не назовут по закону мусульманином.

К исламу в переносном смысле³ стал питать отвращение
Тот, кому явлено истинное неверие⁴.

875. В каждом кумире сокрыта душа,
Под неверием сокрыта вера.

¹ Вера — обычно переводится с арабского как «религия», в противовес вере (*иман*). Семантика слова *дйн* имеет, по всей видимости, двоякое происхождение. Изначально в арабском языке оно имело значение «суд». В этом значении оно употребляется в первой суре Корана. Значение «вера», скорее всего, связано с зороастрийским прошлым Ирана, когда оно обозначало истинную веру (зороастризм) и ее персонификацию в особой сущности (*даэна*), которая встречает человека в загробном мире. В персидском языке *дйн* не сводится к узкому значению арабского термина, этим словом обозначают не только религию как религиозное учение, но и истинную веру, противопоставленную неверию *куфр* (Диххуда, сл. ст. «دين»).

² Внешнее творение — сотворенная вещь. В данном бейте Шабистари проводит черту между верой и неверием. Выше, в бейте 865, он отождествил единобожие с идолопоклонством с точки зрения объекта поклонения. Бейт 872 показывает, что автор не стирает границу между единобожием и идолопоклонством вовсе, он наполняет это различие новым содержанием: само поклонение идолам не делает человека неверным, ведь идол, как и любая другая вещь, есть форма проявления Бога. Язычником человек становится, когда видит в вещи лишь саму вещь, не воспринимая ее как проявление божества. Такой человек воспринимает

بدانستی که دین در بت پرستی است	مسلمان گر بدانستی که بت چیست
کجا در دین خود گمراه گشتی	و گر مشرک ز بت آگاه گشتی
بدین علت شد اندر شرع کافر	ندید او از بت الا خلق ظاهر
به شرع اندر نخواندند مسلمان	تو هم گر ز او نبینی حق پنهان
کرا کفر حقیقی شد پدیدار	ز اسلام مجازی گشته بیزار
به زیر کفر ایمانی است پنهان	درون هر بتی جانی است پنهان

мир как нечто существующее наряду с Богом и нарушает тем самым коранический запрет на придание Богу сотоварищей, а это уже делает его неверным.

³ *Ислам в переносном смысле* — имеется в виду ислам лишь по названию. Для Шабистари формальное следование предписаниям ислама без принятия положения о том, что нет ничего, кроме Бога, не является исламом в подлинном смысле слова.

⁴ *Истинное неверие* — развитие темы «ислама в переносном смысле», начатой в первом полустиихии данного бейта. Автор использует игру слов, основанную на противопоставлении филологических терминов *ḥaqīqā* (прямой смысл слова) — *maǧhāz* (переносный смысл слова). Подробнее о прямом, переносном смысле и толковании слов см. бейты 721–731 с соответствующими комментариями. Таким образом он соотносит ислам и неверие как прямой и переносный смыслы. Прямой смысл (*ḥaqīqā*), истинность в контексте его системы взглядов тождествен Бытию, Истине, Единому, переносный, как противопоставленный прямому, — небытию, лжи, множественному. Ислам в переносном смысле слова оказывается тем, что называется исламом, но не является им, является неверием, ложью, а контрадикторно противопоставленное ему «истинное неверие», или «неверие в прямом смысле слова», оказывается, таким образом, истинным исламом.

Неверие постоянно восхваляет Истину,
Он сказал: «Нет ни одного существа...»¹ — какое здесь
может быть возражение?!

Что мне говорить, [если считают], что я далеко отошел
от [основного] пути —
«Оставь их»², после того как пришло [приказание:]
«Скажи “Аллах!”»³.

Кто украсил лик кумира таким великолепием?!
Кто стал бы идолопоклонником, если не пожелала бы Истина?!

Он и сотворил, Он и сказал, Он и был.
Благое сотворил, благое сказал и благом был.

880. Единого зри, Единого исповедуй, Единого знай!
Этим завершились основа и ветвь веры⁴.

Не я говорю, узнай это из Корана!
Нет различия в творении Милостивого⁵.

¹ «Семь небес, земля и все, что есть на них, хвалят Его: нет ни одного существа, которое не воссылало славы Ему, хотя вы и не понимаете хваления их. Истинно, Он кроток, прощающий» (Коран 17:46 / пер. Г. С. Саблукова)

² *Оставь их* — выражение встречается в Коране шесть раз, преимущественно в контексте призыва оставить неверных, упорствующих в своих убеждениях до Судного дня, когда их неправота станет очевидной (Коран: 6:112, 6:137, 23:54, 43:83, 52:45, 70:42).

³ «Скажи “Аллах!” Потом оставь их забавляться в их пустых разговорах» (Коран 6:91 / пер. И. Ю. Крачковского). В бейте ответ тем, кто упрекает Шабистари в отходе от «правильного» ислама, составлен из выражений, многократно встречающихся в Коране.

⁴ *Основа, ветвь* — термины, употребляемые в *фикхе*, классической арабомусульманской филологии, философии и др. Наряду с конкретными значениями

همیشه کفر در تسبیح حق است و «إن من شيء» گفت اینجا چه دق است

چه می‌گوییم که دور افتادم از راه «فذرهم بعد ما جاءت قل الله»

بدان خوبی رخ بت را که آراست که گشتی بت پرست ار حق نمی‌خواست

هم او کرد و هم او گفت و هم او بود نکو کرد و نکو گفت و نکو بود

یکی بین و یکی گوی و یکی دان بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان

نه من می‌گویم این بشنو ز قرآن تفاوت نیست اندر خلق رحمان

в каждой из этих наук пара понятий основа-ветвь (*асл* — *фар'*) приобретает метатеоретический статус, когда служит для упорядочения терминологии и обобщенного описания рациональных процедур получения знания [Смирнов «Асл»]. Описание через *асл* и *фар'* позволяет дать универсальную систему знания, где каждое отдельное положение может быть отнесено либо к основе, либо к ветви. В данном бейте Шабистари говорит о том, что единобожие включает в себе всю полноту истинной веры — ислама.

⁵ Здесь — аллюзия на Коран: «Ты не видишь в творении Милостивого никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство?» (Коран 67:3 / пер. И. Ю. Крачковского). Слово *тафāвут*, переводимое Крачковским как «несоразмерность», имеет в арабском языке также значение «различие». В персидском языке это значение стало основным. Соответственно, здесь речь идет о том, что внутри единства не может быть никаких различий.

Указание посредством зуннāра

Взглянул¹ я и увидел основу каждого дела:
Признаком служения оказался узел зуннāра².

У людей знания, нет иной опоры³
В отношении любой вещи, кроме изначального установления⁴.

Подобно мужам, препояшьясь мужеством,
Вступи в ряды [тех, для кого] — «будьте верны завету со мной»⁵.

885. При помощи Рахша знания и клюшки намерения⁶
Укради с поля мяч счастья!⁷

Тебя сотворили для этого дела,
Хотя сотворили и много других тварей.

Знание подобно отцу, действия — мать.
Состояния подобны усладе для глаз⁸.

Нет сомнений: не бывает человек без отца,
В мире не [может быть] более одного Христа.

¹ Взглянул — также «поразмыслил».

² Узел зуннāра — см. коммент. к бейту 864.

³ Нет иной опоры — досл. «нет иного возводимого к началу», то есть подвергаемого толкованию *та'авйль* (*та'авйль* — подробнее см. бейт 726 и коммент. к нему).

⁴ Изначальное установление — комментаторы (Сарватийан, Лахиджи) объясняют как изначально установленное соответствие смысла слова и его высказанности; см. также коммент. к бейтам 734 и 728. Смысл «служение», как пишут Сарватийан и Лахиджи, есть первый смысл, соответствующий высказанности «зуннар», следовательно, именно на него опираются «люди знания», когда говорят о зуннаре.

⁵ «Сыны Израйля! вспомните о благодеяниях, какими Я облагодетельствовал вас: будьте верны завету со Мной, и Я буду верен завету с вами; Меня, Меня бойтесь. Веруйте в то, что ниспослал Я для подтверждения истины того, что у вас: не будьте первыми из отвергающих его (Коран); в замену Моих знамений

اشارت به زنار

نظر کردم بدیدم اصل این کار نشان خدمت آمد عقد زنار
 نباشد اهل دانش را معول ز هر چیزی مگر بر وضع اول
 میان دربند چون مردان به مردی درآ در زمره‌ی «اوفوا بعهدی»
 به رخس علم و چوگان ارادت ز میدان در ربا گوی سعادت
 تو را از بهر این کار آفریدند اگرچه خلق بسیار آفریدند
 پدر چون علم و مادر هست اعمال به سان قرة العین است احوال
 نباشد بی‌پدر انسان شکی نیست مسیح اندر جهان بیش از یکی نیست

не берите ничего малоценного: предо Мною, предо Мною благоговейте» (Коран 2:38-40 / пер. Г. С. Саблукова). Содержание этого завета заключается в исповедании единобожия (Коран 7:172).

⁶ *Рахш* — легендарный конь богатыря Рустама из поэмы Фирдоуси «Шахнаме». *Намерение (ирādат)* — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «*ибādат* «поклонение».

⁷ Используя образ древней иранской игры, схожей с конным поло (в переводах В. А. Жуковского — «лапта»), Шабистари говорит о необходимости знания и верной направленности усилий познающего (намерение) для того, чтобы преуспеть в стяжании Истины (украсть мяч).

⁸ *Услада для глаз* — аллюзия на коранический аят: «Ни один человек не знает, какие услады для глаз сокрыты для них в воздаяние за то, что они совершали» (Коран 32:17 / пер. Э. Кулиева).

Оставь бессмыслицу, озарения и прозрения¹,
 Воображение света и средства чудес.

890. Твои чудеса — в поклонении Истине,
 А не в высокомерии, лицемерии, тщеславии и бытии².

Кроме всего того, что не относится к нищенству³,
 Всё [остальное] — средства самовозвышения⁴ и лукавство.

От проклятого дьявола, не свидетельствующего [Истину]⁵,
 Являются тысячи сверхъестественных [деяний]⁶.

Иногда он приходит к тебе через стену, иногда — через крышу,
 Иногда расположится в сердце, иногда — в теле.

Знает твои скрытые состояния,
 Возбуждает в тебе неверие, разврат и грех.

¹ Сарватийан, Лахиджи: «бессмыслица про озарения и прозрения». *Озарения, шаṭḥ* (букв. 'выход [за пределы]') и *прозрения, ṭāmāt* (букв. 'выходы из берегов') — термины суфийской духовной практики, связанные с экстатическим выражением мистических переживаний. Уже ал-Газали в трактате «Воскрешение религиозных наук» подвергает их критике. Он выделяет два вида *шаṭḥ*: первый — выражения, говорящие о непосредственном общении с Богом, в качестве примера ал-Газали приводит слова Мансура Халладжа «Я — Истина»; второй — красивые слова, лишённые смысла, которые человек чаще всего высказывает при повреждении рассудка. Очевидно, именно вторую разновидность *шаṭḥ* — бессмысленные речи, поражающие слух людей, Шабистари имеет в виду. Ал-Газали отмечает, что к *ṭāmāt* применимо все, сказанное о *шаṭḥ*, отличительной же чертой *ṭāmāt* является стремление к аллегорическому истолкованию слов Корана, сунны, шариата, что приводит к подрыву веры в сами источники. В этой связи он, в частности, упоминает *бāṭинитов*, использующих принцип *ta'wīl* [ал-Газали 2011, 1: 128–131].

² *А не в высокомерии, лицемерии, тщеславии и бытии* — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид: «Все остальное — высокомерие, лицемерие, тщеславие и бытие». Сарватийан, поясняя этот бейт, пишет, что чудеса — удел святых, читатель же не должен стремиться к чудесам, ибо это — путь гордыни, его чудеса — в поклонении Истине.

رها کن ترهات و شطح و طامات	خیال نور و اسباب کرامات
کرامات تو اندر حق پرستی است	نه از کبر و ریا و عجب و هستی است
جز این هر چیز کاو نز باب فقر است	همه اسباب استدراج و مکر است
ز ابلیس لعین بی شهادت	شود ظاهر هزاران خرق عادت
گه از دیوارت آید گاه از بام	گاهی در دل نشیند گه در اندام
همی داند ز تو احوال پنهان	درآرد در تو کفر و فسق و عصیان

³ О нищите подробнее см. бейты 126, 558 и коммент. к ним.

⁴ *Самовозвышение* — досл. ‘постепенное продвижение’, Сарватийан объясняет как стремление к высокому положению в обществе.

⁵ *Не свидетельствующего [Истину]* — это определение связано с концепцией свидетельства, созерцания Истины (*шўхўд*) как формы общения человека и Бога. Иблис, будучи низвергнут за отказ поклониться человеку, лишен возможности лицеизреть Бога, Истину. Таким образом, он оказывается и незнающим Истину, в противовес Богу как абсолютному знанию. Интересно, что в подобном отношении (как абсолютное знание и абсолютное невежество) находятся зороастрийские божества Ахура Мазда и Ахриман (напр. [Бундахишн 1997: 265–266]). Это, конечно, не свидетельствует о непосредственном влиянии зороастризма на систему взглядов Шабистари как таковую — средневековый философ далек от дуализма и, конечно, не ставит в один ряд Аллаха и Иблиса, однако, можно предположить, что имело место опосредованное влияние на уровне художественных образов.

⁶ *Сверхъестественные [деяния]* — букв. ‘разрыв обычного’, общий термин, обозначающий одобряемые чудесные деяния — *му’джизāt* (пророческие чудеса), *карāmāt* (чудеса, дарованные святым), а иногда, как в данном случае, — и порицаемые, разные виды магии и колдовства (*сиҳр*).

895. Иблис стал твоим имамом, а ты следуешь за ним,
Но разве ты сравниваешься с ним в этих [делах]?!¹

Если твои чудеса — в выставлении себя напоказ,
Ты — фараон, а это — претензия на божественность.

Тот, кто действительно знаком с Истиной, —
Никогда посредством ее не выставляет себя напоказ.

Ты полностью повернут к тварному² — берегись!
Не дай этому недостатку захватить себя!³

Когда ты якшаешься с невеждами⁴, ты превращаешься
в животное,
Да что там в животное — сразу превращаешься в камень!⁵

900. Не дай Бог тебе иметь дела с невеждами!
Ибо тогда внезапно потеряешь [человеческую] природу⁶.

Ты растратил впустую драгоценную жизнь,
Не говори [потом]: «На что мне такая жизнь?!»⁷

¹ В этих — Лахиджи связывает это указание со «сверхъестественными деяниями», проявлениями колдовства, о которых говорится в бейте 892. Таким образом, речь идет о том, что Иблис является источником запретного колдовства, а также неверия, разврата и греха. Человек же, стремящийся к демонстрации сверхъестественных деяний ради хвастовства и самоутверждения, следует за Иблисом, делая его своим имамом (араб. *имām* — «тот, кто впереди»).

² Повернут к тварному — досл. 'лицом в тварном'.

³ Этот недостаток — тщеславное стремление обрести славу великого чудотворца.

⁴ Невежды — досл. 'чернь', в противопоставлении избранным. В данном случае речь идет не о социальном происхождении, а о степени знания Истины, поэтому дан перевод «невежды».

⁵ Превращаешься в животное, превращаешься в камень, также переносн. — «становишься полным невеждой»; *масх* «превращение» и *фасх* «расторжение» —

شد ابلیست امام و در پسی تو	بدو لیکن بدین‌ها کی رسی تو
کرامات تو گر در خودنمایی است	تو فرعونى و این دعوى خدایى است
کسى کاو راست با حق آشنایى	نیاید هرگز از وی خودنمایى
همه روى تو در خلق است زنهار	مکن خود را بدین علت گرفتار
چو با عامه نشینی مسخ گردی	چه جای مسخ یکره فسخ گردی
مبادا هیچ با عامت سروکار	که از فطرت شوی ناگه نگونسار
تلف کردی به هرزه نازنین عمر	نگویی در چه کارم این چنین عمر

термины учения о переселении душ и частичном и полном воплощении, которое, по мнению аш-Шахрастани, встречается у «магов-маздакитов, индусов-брахманов, философов, сабиев» [аш-Шахрастани 1984: 154]. Под *масх* обычно понимают превращение в животных, под *фасх* — превращение в минерал (см. [Диххуда, сл. ст. *فسخ*]).

⁶ *Потеряешь [человеческую] природу — досл. 'внезапно перевернешься по отношению к [человеческой] природе', то есть станешь противоположностью человеку — животным. В контексте мусульманской культуры термин *фитра* «природа» обозначает истинную, «мусульманскую» природу человека. Таким образом, для автора не быть мусульманином тождественно не быть человеком вовсе. Сама же приверженность исламу трактуется им как признание Единого Бога единственным сущим.*

⁷ *На что мне такая жизнь — Сарватийан, Лахиджи: «для чего такая жизнь». Муваххид: «что делать с такой жизнью».*

Они (невежды. — А. Л.) прозвали общество сумятицей,
Сделали осла предводителем — вот так борода!¹

Перешло предводительство ныне к невеждам
Оттого и стали все люди несчастны.

Взгляни же, как кривой Даджжал
Послан в мир для примера!²

905. Посмотри на пример, о человек, способный чувствовать,
Ведь имя его осла — *Джассас*³.

Погляди на [этих] ослов, [они] все — рядом с тем ослом,
Обогнали того осла в невежестве.

Когда [наш] Господин⁴ рассказал историю о конце времен,
В нескольких местах разъяснил этот смысл⁵.

Узри, как слеп и глух стал пастырь ныне,
Все религиозные науки ушли на небо⁶.

¹ *Красивая борода* — атрибут старца, наставника, шейха. Однако растрепанная борода символизирует позор. Руми восклицает: «Стыдись своей бороды, своей растрепанной бороды» [Диван Шамса: газель 2438], что объясняет связь «сумятицы», «растрепанности» с бородой. По мнению Уинфилда, в бейте нашла отражение «личная вражда Шабистари с кем-то из популярных в его время духовных учителей» [Wienfield 1880: 86, прим. 5], которые, вместо поклонения Единому Богу, явленному в форме множественного мира, увлеклись демонстрацией «чудес»; они — не мусульмане и даже не люди (см. коммент. к бейту 900), а посему Шабистари уничижительно именует их ослами. Можно также предположить наличие ассоциативной связи между образами «сумятицы» / «растрепанности» / «беспокойства» и осла. Пример наличия их в одном сюжете обнаруживается у Руми: «Тот зад ослицы, беспокойство (*ташвиш*) которого — из-за [того, что он] завистник 'Исы — // Сто ослиных членов ему в зад, сто собачьих газов ему в бороду! // Как ослу изловить антилопу?! // Как учуять аромат мускуса?! // Он или учует ослиную мочу, или обследует экскременты» [Диван Шамса: газель 2137]. Как бы то ни было, растрепанность, беспокойство связывается с нестабильностью, беспорядком, противопоставляется Истине и имеет негативные коннотации.

² *Даджжал* — (букв. 'обманщик'), лжепророк, «ложный мессия» — в мусульманской эсхатологии связанный с Иблисом, последний искушитель людей перед

به جمعيت لقب کردند تشويش	خری را پیشوا کردند زهی ریش
فتاده سروری اکنون به جهال	از آن گشتند مردم جمله بدحال
نگر دجال اعور تا چگونه	فرستاده است در عالم نمونه
نمونه بازیین ای مرد حساس	خر او را که نامش هست جناس
خران را بین همه در تنگ آن خر	شده از جهل پیشاهنگ آن خر
چو خواجه قصه آخر زمان کرد	به چندین جا از این معنی بیان کرد
بین اکنون که کور و کر شبان شد	علوم دین همه بر آسمان شد

концом света. В Коране отсутствует, но упоминается в хадисах. Он сумеет победить весь мир, кроме Мекки и Медины, но будет повержен спустившимися с небес 'Исой и ал-Махди [Ислам 1991: сл. ст. «ад-Даджжāl»]. В бейте о *Даджжāле* говорится как о назидательном примере для невежественных, но завоевавших популярность шейхов.

³ *Джассās* — *досл.* 'шпион', согласно эсхатологическим преданиям, имя осла или огромного верхового животного, чудища, с которым явится *Даджжāl* в конце времен; осел *Даджжāl* шпионит за людьми и доносит об их мыслях и поступках хозяину.

⁴ [*Наш*] *Господин* — *досл.* 'ходжа', имеется в виду Мухаммад.

⁵ Имеются в виду хадисы, где рассказывается о Даджжале и конце времен.

⁶ Потеря человечеством религиозных наук констатировалась ранее ал-Газали в его основном труде «Воскрешение религиозных наук» (XI в.). Данная работа была призвана возродить исламское вероучение, искаженное, по мнению ал-Газали, уже к XI в. Традиционно религиозные науки ('*улум аш-шар'ийа*) сами мусульманские ученые делят на две части — основные и вспомогательные. Основные науки — '*ақйда* (основы вероучения); *тафсīр* (кораническая экзегетика, в том числе *та'вīл*, аллегорическое толкование); хадисоведение и *фикх*. Вспомогательные — основы *фикха* (*уṣūl ал-фикх*), принципы *фикха*, основы *тафсīра*, терминология *хадīса* и арабская филология.

نمی‌دارد کسی از جاهلی شرم	نماند اندر میانه رفیق و آزرَم
اگر تو عاقلی بنگر که چون است	همه احوال عالم واژگون است
پدر نیکو به اکنون شیخ وقت است	کسی کز باب لعن و طرد و مقت است
که او را بد پدر با حدّ صالح	خضر می‌کشت آن فرزند طالح
خری را کز خری هست از تو خرتر	کنون با شیخ خود کردی تو ای خر
چگونه پاک گرداند تو را سرّ	چو او «لا یعرف الهمّ من البرّ»
چه گویم چون بود «نور علی نور»	و گر دارد نشان باب خود پور
چو میوه زبده سرّ درخت است	پسر کاو نیک رای و نیک‌بخت است
نداند نیک از بد، بد ز نیکو	و لیکن شیخ دین کی گردد آن کو

Диххуда объясняет как «не отличать кошку от мышки» [Диххуда, сл. ст. لايعرف البرّ من الهمّ].

⁵ *Тайна* — сокровенное сердце, «любовь к Богу, таящаяся в глубинах сердца» [Худжвири 2004: 469].

⁶ *Свет к свету* — или «свет на свете», аллюзия на «айат света» (Коран 24:35), см. коммент. к бейтам 203 и 290, где он цитирован в переводах Саблукова и Крачковского соответственно. В данном бейте благой сын, унаследовавший качества благого отца, сравнивается с огнем елея, зажженного от первичного огня.

⁷ *Лучшее, что есть у тайны дерева*, — «тайна» коррелирует с внутренним аспектом вещи (в данном случае — дерева), таким образом, достойный сын наследует благие качества своего отца (его внутреннее содержание), подобно тому, как плод воспроизводит в себе внутреннее содержание дерева, его тайну.

نماید اندر میانه رفیق و آزرَم	نمی‌دارد کسی از جاهلی شرم
همه احوال عالم واژگون است	اگر تو عاقلی بنگر که چون است
کسی کز باب لعن و طرد و مقت است	پدر نیکو به اکنون شیخ وقت است
خضر می‌کشت آن فرزند طالح	که او را بد پدر با حدّ صالح
کنون با شیخ خود کردی تو ای خر	خری را کز خری هست از تو خرتر
چو او «لا يعرف الهَرَّ من البرِّ»	چگونه پاک گرداند تو را سرّ
و گر دارد نشان باب خود پور	چه گویم چون بود «نور علی نور»
پسر کاو نیک رای و نیک‌بخت است	چو میوه زبده سرّ درخت است
و لیکن شیخ دین کی گردد آن کو	نداند نیک از بد، بد ز نیکو

Диххуда объясняет как «не отличать кошку от мышки» [Диххуда, сл. ст. لا يعرف البرّ من الهَرّ].

⁵ Тайна — сокровенное сердце, «любовь к Богу, таящаяся в глубинах сердца» [Худжвири 2004: 469].

⁶ Свет к свету — или «свет на свете», аллюзия на «айат света» (Коран 24:35), см. коммент. к бейтам 203 и 290, где он цитирован в переводах Саблукова и Крачковского соответственно. В данном бейте благой сын, унаследовавший качества благого отца, сравнивается с огнем елея, зажженного от первичного огня.

⁷ Лучшее, что есть у тайны дерева, — «тайна» коррелирует с внутренним аспектом вещи (в данном случае — дерева), таким образом, достойный сын наследует благие качества своего отца (его внутреннее содержание), подобно тому, как плод воспроизводит в себе внутреннее содержание дерева, его тайну.

² Соратник — досл. 'сотоварищ', 'компаньон', имеется в виду тот недостойный шейх, поношению которого Шабистари посвятил предыдущие байты.

میریدی علم دین آموختن بود	چراغ دل ز نور افروختن بود
کسی از مرده علم آموخت هرگز؟	ز خاکستر چراغ افروخت هرگز؟
مرا در دل همی‌آید از این کار	که بندم بر میان خویش زنا
نه زان معنی که من شهرت ندارم	که دارم لیکن از وی عار دارم
شریکم چون خسیس آمد در این کار	خمولم بهتر از شهرت به بسیار
دگرباره رسید الهامی از حق	که بر حکمت مگیر از ابلهی دق
اگر کناس نبود در ممالک	همه خلق اوفتند اندر مهالک
بود جنسیت آخر علت ضم	چنین آمد جهان و الله اعلم
ولی از صحبت نااهل بگریز	عبادت خواهی از عادت بهره‌یز
نگردد جمع عادت با عبادت	عبادت می‌کنی بگذر ز عادت

³ *He* поноси — от араб. *дакк* — «бить»/«измельчать». Вместе с глаголом *гирифтан* Диххуда объясняет через араб. *та'н* «поношение» и *малāма* «упрек». Очевидно, речь идет о том, что недостойность отдельных шейхов — не повод для отрицания института наставничества вообще.

⁴ Принадлежность к одному роду — досл. 'родовость'.

Указание посредством христианства

Цель христианства я увидел в очищении¹,
Увидел ее [как] освобождение от петли подражания².

Храм души есть Преддверие святого единства³,
Гнездо Симурга [вечного] пребывания⁴.

930. Это дело⁵ явилось от Духа Божьего⁶,
Появившегося [на свет] от Святого Духа⁷.

Также и в тебе душа от Бога,
Имеющая в себе образ святости.

Если обретишь свободу от души человеческого [мира],
Войдешь в преддверие святости божественного [мира]⁸.

Всякий уединившийся⁹ стал подобен ангелу,
Подобно Духу Божьему, вознесся на четвертое небо¹⁰.

¹ *Очищение* — Сарватийан связывает очищение с затворничеством ради поминания Бога и очищения сердца.

² *Подражание* — важный термин исламского права, обозначающий следование авторитетному мнению в вопросах религиозного и светского права. Шабистари резко критиковал следование авторитетам в религиозных вопросах в силу духовного несовершенства многих из них (см. бейты 899–927).

³ Ср. «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор., 3:16).

⁴ *Пребывание* — одна из божественных характеристик, отличающих Бога от мира, который «не длится два момента [подряд]» (о пребывании см. также коммент. к бейту 449). Симург в персидской суфийской поэзии традиционно символизирует Истину, Бога.

⁵ *Это дело* — христианство.

⁶ *Дух Божий* — одно из имен Исы (еванг. Иисус).

⁷ *Святой Дух* — в христианстве — третья ипостась Святой Троицы; мусульмане идентифицируют его с ангелом Джабраилом (библ. Гавриилом), и в контексте обсуждения широкого круга вопросов формула *рӯҳ ал-қудс* обычно указывает на Джабраила. Здесь же, описывая христианство, Шабистари, возможно, говорит именно о Святом Духе христиан.

⁸ *Человеческий [мир], божественный [мир]* — важные термины суфийской мысли, указывающие на божественную и человеческую формы бытия. По мнению

اشارت به ترسايی

ز ترسايی غرض تجرید دیدم خلاص از ربقه تقلید دیدم
جناب قدس وحدت دیر جان است که سیمرغ بقا را آشیان است
ز روح الله پیدا گشت این کار که از روح القدس آمد پدیدار
هم از الله در پیش تو جانی است که از قدوس اندر وی نشانی است
اگر یابی خلاص از نفس ناسوت درآیی در جناب قدس لاهوت
کسی کاو شد مجرد چون ملک شد چو روح الله در چارم فلك شد

А. Кныша, имеют происхождение из сирийской христианской традиции [Ислам 1991: 147] и были заимствованы суфиями у крайних шиитов, учивших о возможности соединения божественной и человеческой природ в отдельной личности [Там же: 147, 190]. Сухраварди связывал *lāxūt* со Святым Духом. Ал-Халладж развивал учение о соединении *lāxūt* и *nāsūt* в процессе любви человека и Бога, подчеркивая при этом субстанциальное различие между божественным и человеческим [Там же: 147]. Учение о *lāxūt* и *nāsūt* активно развивалось такими авторами, как Ибн Араби, ал-Кашани, Садр ад-Дин Ширази и др. [Там же]. Сарватийан, комментируя рассматриваемый байт, пишет о *nāsūt* и *lāxūt* как о человеческом и божественном мирах.

⁹ Уединившийся — Сарватийан объясняет как «не имеющий пары, жены, детей».

¹⁰ Шабистари трактует христианство как религию поклонения Исе (Иисусу Христу). Последний в мусульманской традиции считается величайшим из посланников (после Мухаммада). Его отличительной чертой является аскетическая жизнь. Шабистари пишет о нем как о величайшем аскете, бежавшем от мира и удостоившемся за свои аскетические подвиги вознесения на четвертое небо. Таким образом, и христианство для Шабистари есть стремление следовать примеру Исы в приверженности единобожию и в отказе от соблазнов мира. В такой интерпретации христианство не вступает в противоречие с исламом и позволяет Шабистари использовать данный образ как символ совершенной духовной жизни.

Пример

Грудной ребенок бывает заключенным
В колыбели подле [своей] матери.

935. Став же взрослым и способным к передвижению¹,
Если он — мужчина, стал спутником отца.

Элементы для тебя, как мать из низкого [мира],
Ты — дитя, а отец [твой] — Отец всевышний.

Потому и сказал Иса на месте ночного путешествия²:
«Направляюсь ввысь к Отцу»³.

И ты, о душа отца⁴, отправляйся к отцу,
Твои спутники ушли, уходи [и] ты.

Если хочешь стать парящей птицей,
Оставь падаль мира стервятникам.

940. Низким оставь этот коварный мир,
Никому, кроме псов, нельзя давать мертвечину⁵.

Что есть [семейное] родство?!⁶ Взыскуй достойного!⁷
Повернись лицом к Истине и оставь родство!

¹ Способный к передвижению — досл. 'человек путешествия'.

² Ночное путешествие — Сарватийан приводит здесь кораническую цитату «Хвала Тому, кто в некоторую ночь содействовал рабу своему совершить путь от запретной мечети к отдаленной мечети, которой окрестности Мы благословили для того, чтобы показать ему некоторые из Наших знамений. Истинно, Он слышащий, видящий» (Коран 17:1 / пер. Г. С. Саблукова). В данном аяте речь идет о ночном путешествии Мухаммада, а не Исы; о вознесении Исы, которого Бог, погрузив в сон, взял живым на небо, упомянуто в Коране (3:55–57) и подробно рассказывается в мусульманской священной истории.

³ Направляюсь ввысь к Отцу — парафраз коранической цитаты: «Иду ко Господу моему...» (Коран 37:99 / пер. Г. С. Саблукова). Эти слова также могут

تمثيل

بود محبوس طفل شیرخواره	به نزد مادر اندر گاهواره
چو گشت او بالغ و مرد سفر شد	اگر مرد است همراه پدر شد
عناصر مر تو را چون ام سفلی است	تو فرزند و پدر آبای علوی است
از آن گفته است عیسی گاه اسرا	که آهنگ پدر دارم به بالا
تو هم جان پدر سوی پدر شو	به در رفتند همراهان به درشو
اگر خواهی که گردی مرغ پرواز	جهان جیفه پیش کرکس انداز
به دونان ده مر این دنیای غدار	که جز سگ را نشاید داد مردار
نسب چبؤد مناسب را طلب کن	به حق روآور و ترك نسب کن

быть отсылкой к Евангелию: «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Иоанн, 16:28).

⁴ Душа отца — «любимое чадо».

⁵ Мир сопоставлен с мертвечиной, так как он не имеет своего бытия и умирает в каждый момент времени.

⁶ Ср. Матф., 12:47-48: «И некто сказал Ему: вот Матерь Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто Матерь Моя? и кто братья Мои?».

⁷ Достойное — Сарватийан объясняет как «достойные люди / святые божьи». То есть достойным примером для человека являются не его родственники, а святые, друзья божьи.

Каждый, кто погрузился в океан небытия, —
Его наличностью [того] времени¹ стало «и нет родства»².

Каждое родство, произошедшее от вожделения,
Не принесет ничего, кроме надменности и высокомерия.

Не будь вожделения меж [людьми],
Все родственные [связи] стали бы выдумкой³.

945. Поскольку вожделение стало действовать между [людьми],
Одна стала матерью, а другой — отцом⁴.

Я не [о том] говорю, каковы отец или мать,
Ты должен жить с почтением к ним⁵.

Ущербную ты назвал сестрой⁶,
Завистливого поименовал братом.

Своего врага ты зовешь чадом⁷,
Чужих тебе называешь своими родственниками⁸.

Скажи-ка мне, кто такие дяди [по отцу и матери]?
Ведь они ничего не приносят тебе, кроме боли и печали.

¹ *Наличность [того] времени* — «наличность» объясняется в словаре Диххуда как «то, что дается в данный момент», в более узком смысле — наличные деньги. Таким образом, в данном бейте говорится, что в момент богообщения человек не может предъявить никакие социальные связи, способные быть его протекцией.

² *И нет родства* — аллюзия на Коран: «И когда подуют в трубу, то не будет в тот день родства среди них, и не будут они расспрашивать друг друга» (Коран 23:101 / пер. И. Ю. Крачковского). В данном отрывке из Корана говорится о Суде Всевышнего, на котором не будет учитываться происхождение человека. Состояние *фанā* (уничтоженности) в суфизме воспринималось как «умирание при жизни» и приравнивалось к состоянию Судного дня. Суфий, по утверждению Шабистари, должен понимать, что его происхождение не имеет значения перед лицом Бога.

³ *Выдумкой* — досл. 'сказкой'.

⁴ Бейты 944–945 отсылают нас к Вопросу 2 из «Книги о божественном» Фарид ад-Дина 'Аттара, где речь идет о похоти. Сын говорит отцу: «...Не будь

به بحر نیستی هر کاو فرو شد	«فلا أنساب» نقد وقت او شد
هر آن نسبت که پیدا شد ز شهوت	ندارد حاصلی جز کبر و نخوت
اگر شهوت نبودى در میانه	نسب‌ها جمله می‌گشتی فسانه
چو شهوت در میانه کارگر شد	یکی مادر شد آن دیگر پدر شد
نمی‌گویم که مادر یا پدر کیست	که با ایشان به عزت بایدت زیست
نهاده ناقصی را نام خواهر	حسودی را لقب کرده برادر
عدوی خویش را فرزند خوانی	ز خود بیگانه خویشاوند خوانی
مرا باری بگو تا خال و عم کیست	کزیشان حاصلت جز درد و غم نیست

вожделения, // Не было бы близости между мужем и женой, // Прервался бы род человеческий, // Не стало бы во всей вселенной порядка» (цит по: [Лахути 2006: 20]), на это сын получает ответ, что нельзя ограничиваться в своих устремлениях плотской страстью, нужно стремиться к вершинам мистической любви.

⁵ Почтение — Сарватийан, Лахиджи, Муваххид — «уважение» (харамаат). Автор говорит о том, что в предыдущем бейте не хулил родителей читателя. Почтение к родителям — одна из обязанностей мусульманина, однако передача духовного статуса не может быть обоснована кровным родством. Кроме того, полное сосредоточение на Едином Боге предполагает отрешение от всего остального, включая социальные связи.

⁶ Аллюзия к хадису, см. коммент. к бейту 184.

⁷ Сходное утверждение обнаруживается у Ибн Араби: «Величайшие из искушений — женщины, богатство, дети и влияние» [Ибн Араби 2014: 351].

⁸ См. «О вы, которые уверовали! Поистине, среди ваших жен и ваших детей есть враги вам, берегитесь же их!» (Коран 64:14 / пер. И. Ю. Крачковского).

950. Товарищи, которые разделяют с тобой Путь,
Тебе, брат, друзья лишь ради пустой болтовни.

Если на минутку присядешь на улице правдивой речи,
Стоит ли мне говорить о том, что ты в них увидишь?!¹

Все эти [связи] — сказки, наваждение и пути,
Клянусь душой, господин, все это — посмешище!

Мужественно освободи себя, как [подобает] мужам²,
Но не ущемляй права другого.

Если хоть одна тонкость закона оставлена [тобой] без внимания,
Станешь безбожником³ в обоих мирах.

955. Берегись! Не нарушай постановлений закона,
Однако же и на себя обращай внимание⁴.

Золото и женщины — нет, кроме [них], источника печали,
Оставь [их], подобно Исе, сыну Марьям.

Стань ханифом⁵, вне уз любого вероучения⁶,
Войди в храм религии, подобно монаху⁷.

¹ *Правдивая речь* — Диххуда дает значение «речь всерьез, правдивая речь», толкуется как антоним *хазл* «пустая болтовня» (Диххуда, сл. ст. ۛۛ). Дизфулийан объясняет *джидд* как «старание и усердие». Сарватийан также, объясняя данный бейт, пишет о том, что обращение суфия к обстоятельной беседе, направленной на поиски истины, лучше любых объяснений покажет цену тех людей, которые являются его спутниками.

² Речь идет об освобождении от социальных связей, описанных в бейтах 942–952.

³ *Безбожник* — *досл.* 'удержанный от веры'. Наиболее близкое соответствие данному словосочетанию — «атеист». Сарватийан трактует это слово как относящееся к тому, кто не имеет награды в обоих мирах. Показательно, что нарушение закона, по Шабистари, приводит даже не к неверию (*куфр*), которое понимается как отступление от единобожия в сторону язычества, а к полной потере веры.

⁴ Смысл призыва Шабистари связан с представлением о человеческой деятельности как имеющей внутреннюю и внешнюю составляющие. Соблюдение

رفیقانی که با تو در طریق‌اند	پی هزل ای برادر هم رفیق‌اند
به کوی جد اگر يك دم نشینی	از ایشان من چه گویم تا چه بینی
همه افسانه و افسون و بند است	به جان خواجه کاین‌ها ریشخند است
به مردی وارهان خود را چو مردان	و لیکن حق کس ضایع مگردان
ز شرع ار يك دقیقه ماند مهممل	شوی در هر دو کون از دین معطل
حقوق شرع را زنه‌ار مگذار	و لیکن خویشان را هم نگهدار
ز و زن نیست الاّ مایه غم	به‌جا بگذار چون عیسی مریم
خیفی شو ز قید هر مذاهب	درآ در دیر دین مانند راهب

норм законодательства необходимо, но оно не заменяет духовной работы, которую должен вести каждый человек, «полируя зеркало своего сердца».

⁵ *Ҳанӣф* — в доисламской Аравии так называли праведников, веривших в единого бога, но не называвших себя христианами или иудеями. В Коране «ханифом» именуется пророк Ибрахим (библ. Авраам). Авараам как основатель религии иудаизма был первым пророком, принесшим проповедь единобожия и призвавшим отказаться от языческих верований.

⁶ *Вне уз любого вероучения* — Шах Даи и Турка приводят вариант «вне [любых] уз и вероучений». Дизфулийан, комментируя это место, пишет о том, что необходимо освободиться от взглядов и традиций, которые человек унаследовал от предков, и подобно пророку Ибрахиму самостоятельно достичь духовного совершенства. Таким образом, здесь Шабистари в очередной раз выступает против следования традициям (*‘ādāt*) и слепому подражанию религиозным авторитетам (*taqlīd*).

⁷ *Монах* — греч. *μοναχός*, букв. 'одиначный, единичный'. Шабистари апеллирует именно к отсутствию социальных связей христианских монахов, чья миссия состоит в уединенном служении Богу.

Пока перед твоим взором иные¹ и иное,
Будь ты в мечети — это все равно что в монастыре².

Если поднимется пред тобою покров иного,
Станет для тебя мечетью уголок монастыря³.

960. Не знаю, в каком бы состоянии⁴ ты ни был,
Прогони [своего] противника — [плотскую] душу,
и ты освободился!

Кумир, зуннār, христианство и колокол⁵ —
Все стали указанием на отречение от доброго имени⁶.

¹ Иные — мн. ч. от *зайр* «иное, чужое», эта форма мн. ч. применительно к слову *зайр* используется только в персидском языке.

² В данном бейте речь идет о том, что ислам, единобожие предполагает видение Бога как единственного объекта поклонения. Если же человек обращен к чему бы то ни было, кроме Бога («чужие, чужой»), он — не мусульманин, поскольку нарушает *тавхид*, придавая Богу сотоварища. В этом контексте показательно упоминание монастыря, что рассеивает иллюзию о религиозной толерантности к иноверцам. Для Шабистари вера может быть только одна — ислам, все остальное, включая христианство — неверие. Равно и использование лирическим героем иноконфессиональной символики не должно вводить в заблуждение: мусульманин как человек, обращенный лишь к Богу, может надевать *зуннār*, поклоняться идолам и находиться в монастыре, но при этом он остается именно мусульманином, а не становится в подлинном смысле христианином, зороастрийцем или язычником, что для Шабистари одно и то же неверие без разделения на «людей Писания» и всех остальных немусульман.

³ Уголок — Сарватийан: «образ» (*сѣрам*): «Станет для тебя мечеть образом монастыря». Сарватийан говорит в данном контексте о том, что мечеть представит в виде (*ба сѣрам*) монастыря, то есть в восприятии сотрется граница между мечетью и монастырем. Данный бейт создает видимость противоречия с предыдущим бейтом. В действительности противоречия нет: монастырь есть место, где поклоняются чему-то существующему наряду с Богом (в соответствии с традиционными исламскими представлениями поклонение Троице есть поклонение

تو را تا در نظر اغیار و غیر است	اگر در مسجدی آن عین دیر است
چو برخیزد ز پیشت کسوت غیر	شود مسجد ز بهرت گوشه دیر
نمی‌دانم به هر حالی که هستی	خلاف نفس بیرون کن که رستی
بت و زُتار و ترسائی و ناقوس	اشارت شد همه با ترك ناموس

трем богам), таким образом, если мусульманин не является *муфридом*, то есть тем, кто обращен лишь к Богу, он такой же неверный, как и христиане. Если же мусульманин видит лишь Бога и не воспринимает вещи, существующие наряду с Ним, он сохраняет свой религиозный статус вне зависимости от того места, где он находится: мечеть, монастырь или капище.

⁴ *В каком бы состоянии* — Сарватийан: «где бы ни». Речь идет о том, что где бы суфий ни находился, в мечети или в монастыре, что бы с ним ни происходило, он должен быть обращенным лишь к Богу.

⁵ Колокол в мусульманской традиции считается одним из атрибутов христианства. Вместе с тем известен шиитский хадис, передаваемый от Али Ибн Аби Талиба, где повествуется о том, как Али, услышав, что христианский монах звонит в колокол, растолковал своему спутнику и самому монаху смысл того, что возвещает колокол, в результате чего монах принял ислам. Смысл этот заключался в проповеди единобожия и тленности тварного мира [ал-Каим 2012: 115–116].

⁶ *Доброе имя* — также «хорошая репутация», Сарватийан указывает, что данное слово в персидском языке имеет семнадцать значений, но выделяет два как наиболее вероятные: закон, обычай (от греч. «номос») и высокий социальный статус. Для Шабистари эти понятия были связаны, поскольку высокий социальный статус требовал соблюдения обычая. Сам средневековый мыслитель критиковал и следование обычаю в ущерб поклонению (см. бейты 926–927), и стремление к высокому положению в обществе.

Если хочешь стать избранным рабом¹,
Приготовь себя к искренности и чистому исповеданию².

Иди, убери себя со своего пути!³
Давай, каждый миг обновляй свою веру!⁴

Поскольку внутри наша душа неверная,
Не довольствуйся этим внешним исламом⁵.

965. Каждое мгновение опять обновляй веру,
Становись мусульманином, мусульманином, мусульманином!

Велика вера, которая рождается от неверия,
[Ибо] не неверие то, от чего умножается вера⁶.

¹ *Избранный* — ант. «невежды», «чернь» традиционно используются для противопоставления аристократии и простолюдинов. В контексте системы взглядов Шабистари «избранные» и «чернь» — это знающие Истину и не ведающие о ней. Последние — вообще не люди (бейты 899–900), человек же призван стать избранным, познав божественное единство. Подробнее об избранных и невеждах у Шабистари в контексте вопроса о религиозной демаркации см. [Лукашев 2020: 254–274].

² *Искренность и чистое исповедание* — важные термины суфийской практики. Искренность есть поклонение Богу так, словно ты видишь его [Насыров 2009: 262]. Саджади объясняет этот термин как «покорность шариату и истине», то есть нелицемерное следование шариату, не только внешнее, но и внутреннее следование исламу. «Чистое исповедание» есть также и указание на одноименную суру Корана: «Во имя Бога, милостивого, милосердного. Скажи: Он — Бог — един, Крепкий Бог. Он не рождал и не рожден: Равного Ему кого либо не бывало» (Коран 112:1–4 / пер. Г. С. Саблукова). О «чистой» вере также говорится в суре «Толпы»: «О! Аллаху — чистая вера! (4) А те, которые взяли помощников, кроме Него: “Мы поклоняемся им только, чтобы они приблизили нас к Аллаху близостью”. Аллах рассудит между ними в том, в чем они расходятся!» (Коран 39:3–4 / пер. И. Ю. Крачковского). И. Р. Насыров определяет чистое исповедание как «забвение видения творений благодаря постоянной направленности взора на Творца» [Насыров 2009: 262].

аگر خواهی که گردی بنده خاص	مهیا شو برای صدق و اخلاص
برو خود را ز راه خویش برگیر	به هر لحظه درآ ایمان ز سر گیر
به باطن نفس ما چون هست کافر	مشو راضی بدین اسلام ظاهر
ز نو هر لحظه ایمان تازه گردان	مسلمان شو مسلمان شو مسلمان
بسی ایمان بود کز کفر زاید	نه کفر است آن کز او ایمان فزاید

³ Призыв «убрать себя со своего пути» имеет целью побудить читателя увидеть бытие не через завесу себя, то есть субъективно, но увидеть его таким, какое оно истинно есть. Таким образом, речь идет не о возвышении себя, а скорее об освобождении своего пути от себя, своей субъективности.

⁴ В данном полустии Шабистари апеллирует к концепции атомарного времени, весьма распространенной в средневековой исламской мысли. Поскольку в каждый момент времени человек, как и любая вещь, уничтожается и творится заново, он, будучи новым человеком в каждый момент, должен каждый момент и принимать веру.

⁵ *Неверная Душа* — язычник внутри нас — плотская или страстная душа человека (*нафс*) привязана к «идолам» этого мира, она нуждается в творческом усилии человека, направленном на познание истины единобожия. Если же такое познание не происходит, внешнее исполнение норм ислама не делает человека мусульманином, ибо внутренне он остается неверным, язычником.

⁶ *Велика вера* — Дизфулийан комментирует данный байт в контексте предыдущих, где речь идет об атрибутах неверия, которые символизируют собой разрыв социальных связей и служение Единому Богу. Такое «неверие» порождает великую веру, тождественную для Шабистари настоящему исламу. Он убежден, что не может быть неверием то, что предполагает служение только одному Единому Богу.

Оставь лицемерие, показную добродетель и [заботу]
о репутации¹,
Брось *хирку* и подбери *зуннār*².

Подобно нашему старцу³ стань единым в неверии⁴,
Если ты мужчина, отдай сердце мужественности⁵.

Очистись от любого утверждения и отвержения⁶:
Полностью отдай сердце христианскому юноше!⁷

¹ Репутация, также доброе имя — см. коммент. к бейту 861.

² В данном полустиии Шабистари противопоставляет *хирку* — власяницу, которую носят благочестивые суфии, и *зуннār* как один из признаков принадлежности к немусульманской религии. Противопоставление это дихотомическое — нельзя повязать *зуннār* на *хирку*, обязательно нужно выбрать что-то одно. Аналогичная постановка вопроса встречается у Фарид ад-Дина 'Аттара в поэме «Язык птиц», где рассказывается о старце Сан'ане. Последний последовательно избавляется от признаков мусульманского благочестия, заменяя их признаками иноконфессиональности. В частности, он выбрасывает четки, чтобы препоясаться *зуннāром*. Создается впечатление, что автор противопоставляет внешнюю и внутреннюю веру. Однако на страницах поэмы мы неоднократно сталкивались с призывом не пренебрегать шариатом (последний считается внешней формой религиозной жизни). Очевидно, что, когда Шабистари противопоставляет *хирку* и *зуннār*, он противопоставляет не внешнюю и внутреннюю формы духовной жизни (в противном случае это противоречило бы его позиции по шариату), но призывает к отказу от мирских связей и социального статуса. Суфий, аскет, облаченный во власяницу, вызывает неизмеримо большее уважение среди мусульман, нежели представитель другой религии, препоясанный *зуннāром*. Вместе с тем повязывание *зуннāра* не делает человека христианином (лирический герой и сам не стремится к этому), таким образом, он, сбросив *хирку* и повязав *зуннār*, лишается связей в мусульманском обществе и не обретает связей среди иноверцев. Это создает условия для освобождения от мира и обращенности лишь к Богу. Кроме того, в бейте 920 Шабистари объясняет повязывание *зуннāра* стремлением дистанцироваться от недостойных суфиев.

³ Наш старец — намек на шейха Сан'ана и его любовь к христианке.

⁴ Единым в неверии — Дизфулийан предлагает два понимания словосочетания «единый в неверии»: 1) тот, кто объединяет в себе вышеупомянутые виды неверия: язычество, ношение *зуннара*, христианство, ханифство, монашество, пьянство, стремление к свидетелью [красоты] и т. д.; 2) Тот, кто прозрел совершенное единство за покровом множественного. Само слово «неверие» (*куфр*) в арабском языке содержит коннотации сокрытия, то есть неверный — тот, от кого сокрыта Истина единобожия, тот, кто не видит Бога. В данном случае Шабистари использует эти коннотации для литературной игры: в соответствии с комментарием Сарватийана, он призывает читателя к тому, чтобы он перестал видеть мир как

ریا و سمعه و ناموس بگذار بیفکن خرقة و زنار بردار

چو پیر ما شو اندر کفر فردی اگر مردی بده دل را به مردی

مجرد شو ز هر اقرار و انکار به ترسازادهای دل ده به یک بار

нечто отдельное (*фард*) от Бога, узрев Бога как единственное сущее. Для Шабистари такое восприятие Бога является настоящим исламом, в противовес язычеству, тождественное для него представлению о существовании чего бы то ни было наряду с Богом. Таким образом, *kāfir*ом с точки зрения язычества является тот, кто не видит отделенность мира от Бога, а *kāfir*ом с точки зрения ислама в интерпретации Шабистари является тот, кто не видит божественную исключительность, являющуюся характерным признаком единобожия. Слово *фард* наряду со значением «отдельный» также имеет значение «единственный», «индивидуум». В этом значении слово *фард* употребляется в отношении Бога, хотя и не приводится в качестве Его имен или атрибутов, а также не было обнаружено нами ни в Коране, ни в доступной сунне. Примером такого употребления может служить трактат ал-Калабази «Разъяснение религиозного учения суфиев», где в главе «Толкование их речей о *тавхиде*» [Калабази 1993: 31] *фард* используется в значении «единичный», «единственный» в качестве одной из характеристик Бога. Производное от слова *фард* — *муфридун* — используется для обозначения людей, обращенных лишь к одному — к Богу, и у ал-Калабази, и в сборниках хадисов ат-Тирмизи и Муслима (подробнее см. коммент. к названию главы «Указание на локон»). Это говорит о том, что слово *фард* не было терминологически оформлено в суфийской традиции и употреблялось подчас в противоположных контекстах. Возможно также нетерминологическое понимание словосочетания *фард шудан* — «становиться уникальным, несравненным». В этом случае данное полустипение будет переводиться: «Стань, как наш старец, несравненным в язычестве».

⁵ *Отдай сердце мужественности* — Сарватийан считает, что это призыв к читателю избавиться от страха и стать *риндом* — пьяным гулякой, то есть тем, кто отринул внешние атрибуты социальных связей.

⁶ *Утверждение, отвержение* — термины, обозначающие отношение к поведению единобожия. Утверждение [истины] (*икрār*) — вербализованное исповедание истины единобожия — ислама, отвержение (*инкār*) — отказ от принятия этой истины. Смысл полустипения: оставь суждения, основанные на внешнем смысле.

⁷ *Христианский юноша* — досл. 'христианское дитя', син. *тарсābāча*. Термин, активно использующийся в любовной и мистической поэзии. Христианский юноша символизирует прекрасный объект любовных воздыханий поэта, в суфийской поэзии он стал одним из символов Божественного Возлюбленного.

Указание посредством христианского юноши

970. Христианский юноша-кумир¹ — это ясный² свет,
Что проявляется через кумиров³.

Он (свет. — А. Л.) пленяет все сердца⁴,
Становится то певцом, то — виночерпием⁵.

Да здравствует музыкант, что одним прекрасным напевом
Поджигает закрома ста аскетов⁶.

Да здравствует виночерпий, который одной пиалой [вина]
Лишает чувств⁷ двести семидесятилетних [старцев]!

¹ Христианский юноша-кумир — у Турка и Шаха Даи — «Кумир и христианский юноша». Кумир — одновременно и идол, и прекрасный объект любовных переживаний мистика. В суфийской поэзии является одним из символов Абсолюта.

² Ясный (*bāhir*). В изданиях Сарватийана и Лахиджи — *zāhir*.

³ Что проявляется через кумиров — возможна буквальная интерпретация: 'что проявляется посредством лика кумиров'.

⁴ Пленяет все сердца — речь идет о связи объекта и субъекта любви.

⁵ Музыкант и виночерпий — традиционные образы любовной лирики в персидской поэзии, канонически связанные с образом возлюбленного. Суфийская традиция дала этим образам мистическое измерение. В результате они стали символизировать Божественного Возлюбленного — Бога. В данном бейте речь идет о теофании в форме Возлюбленного: кумир, христианский юноша могут выступать в роли музыканта или виночерпия, к которому обращены любовные устремления поэта, однако суфийский поэт воспринимает их как проявления Первоначала, и таким образом, истинным объектом любви оказывается Бог.

⁶ Поджигает закрома — данная фраза может иметь несколько переводов в связи с многозначностью слова *харман*. Его первое значение — куча зерна, урожай, закрома. Также оно обозначает и кучу вообще (может быть и глины, и земли и т. д.). Таким образом, второе полустигия может быть переведено и как «Зажигает урожай ста аскетов». На этот смысл указывает и Лахиджи, говоря о сжигании

اشارت به ترسابچه

بت ترسابچه نوری است باهر که از روی بتان دارد مظاهر

کند او جمله دلها را وشاقی گهی گردد مغنی گاه ساقی

زهی مطرب که از يك نغمه خوش زند در خرمن صد زاهد آتش

زهی ساقی که او از يك پیاله کند بیخود دو صد هفتادساله

бытия, представлений и самолюбия аскетов-*zāhidov* как некоторого «урожая», собранного ими в течение жизни. Сарватийан в своем комментарии к тому же месту пишет о том, что прекрасный напев зажигает закрома души ста аскетов, и те начинают гореть в любви ко Всевышнему.

⁷ *Лишает чувств* — имеется в виду опьянение до беспамятства. Суфийская поэзия развивалась как переосмысление и приспособление для своих нужд любовной поэзии; в число лирических тем входило воспевание любви к прекрасному виночерпию, угощающему вином. В суфийской традиции эти образы были переосмыслены: виночерпий стал символом божественного Возлюбленного, вино — вином богопознания, а опьянение до беспамятства — смятением чувств и разума от общения с Истиной. Саджади объясняет «беспамятство» как состояние (*ḫāl*) на стоянке (*maqām*) опьянения и смятения [Саджади 1378: 207]. Он отмечает, что в этом состоянии, в силу безотчетности действий, возможно нарушение шариата (ср. бейт 733). В данном бейте речь идет о погружении в мистическое состояние, в котором суфий может производить эпатажные действия, как то описано, например, в главе, посвященной старцу Сан'ану из поэмы 'Аттара «Язык птиц», а также в целом ряде лирических произведений, например, Баба Кухи Ширази (подробнее см. [Лукашев 2010: 451–471; Федорова 2010]). Однако сам Шабистари предостерегает читателя от таких действий, поскольку соответствующие состояния были доступны великим суфиям, а дело обычного верующего — поклонение Единому Богу в соответствии с шариатом (см. бейт 735).

Приходит он (христианский юноша. — А. Л.)

в обитель-ханаку, пьяный от ночного вина¹,

Превращает суфийские чары в сказки².

975. А если придет на рассвете в мечеть,
Не оставит там ни одного сведущего³.

А придет опьяненный тайком в медресе —
Факих из-за него станет безнадежно пьяным.

От любви к нему аскеты стали несчастными,
Из-под своего крова ушли скитаться⁴.

Одного он сделал праведником, другого — неверным.
Весь мир он наполнил смятением⁵.

Трущобы от уст его стали благоустроены,
Мечети благодаря его лику наполнились светом⁶.

980. Благодаря ему осуществилось все мое дело,
Из-за него я увидел освобождение от души неверного.

¹ Пьяный от ночного вина (*маст-и шабāна*). Диххуда объясняет как «вино, которое пьют в течение ночи» (Диххуда, сл. ст. *مست*).

² Суфийские чары — Лахиджи: «суфийские сожаления» (*афсӯс*). Суфийские чары Сарватийан комментирует как способности и могущество, то есть представления суфиев о том, что они чего-то достигли в своих духовных трудах и что-то им подвластно. Однако общение с Истиной, явленной в образе христианского юноши, показывает тщетность всех их достижений, (ср. бейт 972). Под «превращением в сказки» имеется в виду демонстрация тщетности представлений тех, кто собрался в *хāнақа*. Однако это не может свидетельствовать о негативном отношении Шабистари к суфиям, поскольку Истина все же приходит в *хāнақа* и открывается тем, кто там находится.

³ Имеется в виду состояние растерянности (*хайрат*) и опьянения (*сукр*) от общения с Истиной. Шабистари говорит о том, что, когда свет Истины, выражаемый поэтами через образ христианского юноши, входит в мечеть, ученые

رود در خانقه مست شبانه کند افسون صوفی را فسانه
 و گر در مسجد آید در سحرگاه بنگذارد در او یک مرد آگاه
 رود در مدرسه چون مست مستور فقیه از وی شود بیچاره مخمور
 ز عشقش زاهدان بیچاره گشته ز خانومان خود آواره گشته
 یکی مؤمن دگر را کافر او کرد همه عالم پر از شور و شر او کرد
 خرابات از لبش معمور گشته مساجد از رخس پر نور گشته
 همه کار من از وی شد میسر بدو دیدم خلاص از نفس کافر

богословы (улемы) испытывают состояние растерянности и уже не считают себя сведущими в духовных вопросах.

⁴ Показательно, что в бейтах 974–977 Шабистари описывает приход пьяного отрока-христианина в разные мусульманские духовные учреждения: *ханақа*, мечеть, медресе, обителище аскета-*зāхида*; его красота опьяняет и суфия, и богослова, и факиха, и аскета. Таким образом, в соответствии с учением Шабистари, Истина по своему желанию может открыться любому человеку в любом месте, и никто не имеет к ней приоритетного доступа.

⁵ *Смятение, беспорядок* Сарватийан соотносит с разделением на верных и неверных, о котором говорилось в первом полустии: в мире нет единообразия (все верные или неверные). Благодаря действию Истины, открывающейся тому, кому пожелает, люди имеют различный религиозный статус: верные или неверные.

⁶ Об устах и лике см. Вопрос 13 (бейты 715–762), о труппах — см. Вопрос 14 и коммент. к бейту 803.

Мое сердце имело сто завес в познании себя,
[Состоящих] из тщеславия, высокомерия, самообмана
и домыслов¹.

Вошел в мою дверь тот кумир на рассвете,
Оповестил меня о [моем] сне беспечности².

От лика его озарилась пустынь³ души.
Благодаря ему узрел я, кто я как таковой⁴.

Когда я взглянул на его прекрасный лик⁵,
Вырвался вздох [восхищения] из глубины моей души.

985. Сказал он мне: «О хитрый лицемер,
Подошла к концу твоя жизнь, [прожитая] во славе и почестях.

Взгляни — отрешение от мирского, наука, гордыня и домыслы,
О неискусенный, от чего удержали тебя!

Созерцание моего лика в течение получаса
Стоит тысяч лет послушания».

В целом лик того украшающего мир
В один миг показал мне меня с головы до ног.

¹ В данном бейте Шабистари говорит о знаниях множественного мира, которые не дают человеку познать Истину, заключенную в его сердце, напротив, они скрывают это знание «сотней покровов».

² *Беспечность* — термин суфийской практики, обозначающий озабоченность мирским и небрежение о Боге [Насыров 2009: 535], то есть такое состояние, когда человеческое сознание направлено не на Бога, а на реалии множественного мира.

³ *Пустынь* — термин суфийской практики, обозначающий уединенное место для духовных упражнений мистика; *пустынь души* — уединенный покой души. Ввиду не только семантической близости терминов «*халва*» (перс. *халват*) и термина христианской аскетической практики «пустынь», но и того факта, что зачастую христианские и ранние мусульманские подвижники искали уединение

دلہ از دانش خود صد حجب داشت	ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت
درآمد از درم آن بت سحرگاه	مرا از خواب غفلت کرد آگاه
ز رویش خلوت جان گشت روشن	بدو دیدم که تا خود کیستم من
چو کردم در رخ خوبش نگاهی	برآمد از میان جانم آهی
مرا گفتا که ای شیاذ سالوس	به سر شد عمرت اندر نام و ناموس
ببین تا زهد و علم و کبر و پنداشت	تو را ای نارسیده از که واداشت
نظر کردن به رویم نیم ساعت	همی‌ارزد هزاران ساله طاعت
علی الجملة رخ آن عالم‌آرای	مرا با من نمود آن دم سراپای

в одних и тех же географических областях, мы можем использовать термин инорелигиозной традиции для передачи смысла арабского слова *ḫalwa*.

⁴ В данном бейте Шабистари описывает свой опыт познания Истины, опираясь на свои представления о структуре бытия, определяющие способ его (бытия) познания. Поскольку ничто не существует наряду с Богом, Истиной, познавая Истину, человек познает себя и мир, а познавая себя и мир, он познает Истину. С некоторой долей условности Истину можно назвать здесь одновременно и субъектом, и объектом, и средством познания, но важно помнить, что такое деление применительно ко взгляду Шабистари может быть лишь условным, ибо для средневекового философа неприемлема никакая разделенность.

⁵ О лике см. бейты 778–788.

Почернел¹ лик души моей от стыда
За растрату жизни и дни, [проведенные] в невежестве.

990. Когда увидел тот кумир, что из-за того солнцеподобного лика²
Лишил я душу свою надежды,

Наполнил он одну чашу и дал ее мне,
И от ее влаги во мне возгорелся огонь³.

«Теперь, — сказал [кумир], — вином без цвета и запаха⁴
Смой начертанное⁵ на скрижали бытия!»

Когда же я выпил ту чашу до дна,
От опьянения упал на землю.

Теперь [нет] во мне ни *нет меня*, ни *есть я*⁶,
Я — ни трезвый, ни похмельный, ни пьяный.

995. Иногда я опьянен, как его глаза,
Иногда я в смятении, как его локоны.

Иногда из-за своей натуры я [горю] в печи,
Иногда из-за его лика пребываю в цветнике⁷.

¹ Черноликость является показателем ущербности, греховности, раскаяния (подробнее см. коммент. к бейту 125). В данном случае речь идет об осознании несовершенства прожитой жизни.

² *Кумир*. Сарватийан, Лахиджи, Муваххид, Шах Даи — *месяц (māx)* — также «луна». В персидской поэзии месяц, луна традиционно является символом лика возлюбленной/возлюбленного. Одновременное употребление символов солнца и луны применительно к одной реальности может указывать на наличие в данном контексте коннотации отношения «явное — скрытое». Луна не имеет своего света, но отражает свет солнца, подобно тому, как явный мир не имеет своего бытия, но проявляется благодаря бытию Бога, скрытого за миром. Это отражает мусульманское представление о Боге как одновременно явном и скрытом, как о том говорится в Коране: «Он первый и последний, внешний и внутренний: Он все знающий» (Коран 57:3 / пер. Г. С. Саблукова).

³ *Огонь* — проявление пламени божественной любви [Саджади 1378: 3].

⁴ *Вино без цвета и запаха* — вино символизирует саму Истину, которую вкушает мистик в акте богопознания. Характеристики «без цвета и запаха» говорят

سپه شد روی جانم از خجالت	ز فوت عمر و ایام بطالت
چو دید آن بت کز آن روی چو خورشید	بریدم من ز جان خویش امید
یکی پیمانه پر کرد و به من داد	که از آب وی آتش در من افتاد
کنون گفت از می بی‌رنگ و بی‌بوی	نقوش لوح هستی را فروشوی
چو آشامیدم آن پیمانه را پاک	دراقتادم ز مستی بر سر خاک
کنون نه نیستم در خود نه هستم	نه هشیارم نه مخمورم نه مستم
گاهی چون چشم او دارم سری خوش	گاهی چون زلف او باشم مشوش
گاهی از خوی خود در گلخنم من	گاهی از روی او در گلشنم من

о том, что речь идет о самой божественной самости, свободной от акцидентальных качеств множественного мира.

⁵ *Начертанное* — (мн. ч. от *нақиш* «изображение; отпечаток»), указание на мир множественного. Лирический герой познает единую божественную самость вне контекста ее множественных проявлений.

⁶ *Ни нет меня, ни есть я* — Лахиджи связывает это состояние с «ясностью/ трезвостью» (*саҳа*) и говорит, что в этом состоянии человек не воспринимает себя ни не-сущим, ибо имеет высшую степень бытия — пребывание в Истине, ни сущим, так как освободился от иллюзорности множественного бытия (подробнее см. коммент. к бейту 15). Также данный бейт и последующие (бейты 995–996) можно понимать и как описывающие состояние «растерянности, смятения» (*хайрат*), охватывающее мистика в момент переживания духовного опыта познания Истины и состоящее в постоянном «шатании» между тварным миром и миром божественного.

⁷ *Печь* — банная печь, символизирует тленный мир и человеческое тело [Саджади 1378: 678]. Речь идет о «метаниях» между растворением в божественной самости и пребыванием в своем теле.

Из этого цветника я взял еще частицу
И дал ей имя «Цветник тайны».

В нем расцвела тайна сердца цветов,
Которую доныне никто не сказывал.

Язык лилии его (цветника. — А. Л.) — все рассказывает,
Глаза его (цветника. — А. Л.) нарциссов все видят¹.

1000. Рассмотри [их] глазами сердца поочередно,
Чтобы поднялась перед тобой эта [завеса] сомнения.

Узри передаваемые и рациональные истины
Очищенными в науке тонкостей².

Не смотри на него («Цветник тайн». — А. Л.)
глазами отвергающего, с пренебрежением³,
Ибо [тогда] в твоих глазах розы обернутся шипами!

¹ *Языки лилии, глаза нарциссов* — в силу подобия лепестков лилии языкам она часто предстает в персидской поэзии как «стоязыкая» и функционирует как метафора языка [Рейснер, Чалисова 2010: 204]. Лилия предстает в поэтических образах как имеющая сто языков и, тем не менее, немая (лилия — цветок и не обладает даром речи). Здесь же Шабистари говорит о языках лилии как о «все рассказывающих». То есть речь идет о лилии как аллегории Истины. *Нарциссы* — также традиционная метафора глаз, однако садовые нарциссы не наделены зрением, а здесь они становятся всевидящими. Поскольку в поэме речь идет преимущественно о единстве бытия и неинаковости мира Богу, цветнику как явному множеству приписываются характеристики скрытого единства. «Все видит» отсылает нас к божественному атрибуту Всевидящий (*ал-Баṣīr*), языки же лилии способны все поведать, что также отсылает нас к абсолютному знанию. Таким образом, в мире, где нет ничего иного Богу, сама поэма «Цветник тайны» оказывается не только энциклопедией суфийской мудрости, но и явным выражением скрытой божественной самости через образ божественного Возлюбленного. В каноне персидской поэзии расительная образность тесно связана с эротической, например, за станом закреплен

از آن گلشن گرفتم شمه‌ای باز	نهادم نام او را گلشن راز
در او راز دل گل‌ها شکفته است	که تا اکنون کسی دیگر نگفته است
زبان سوسن او جمله گویاست	عیون نرگس او جمله بیناست
تأمل کن به چشم دل یکایک	که تا برخیزد از راه تو این شک
بین منقول و معقول حقایق	مصفا کرده در علم دقایق
به چشم منکری منگر در او خوار	که گل‌ها گردد اندر چشم تو خار

образ кипариса, за устами — тюльпана или фишашки, за очами — нарцисса, за языком — лилии, соответственно, переход от атрибута красоты возлюбленной(-ого) к растительному образу происходит так же легко, как и обратный переход от растительного образа как атрибуту красоты возлюбленной(-ого), а в данном случае мы имеем и переход на уровень мистического смысла, где очи являются метафорой божественного всевидения, а язык — божественной речи.

² Сарватийан объясняет передаваемые знания как полученные посредством передачи от человека к человеку (напр., хадисоведение и история), рациональные знания — как приобретаемые в ходе рациональной деятельности, как, например, философские или математические знания. Истины — это практические знания, полученные опытным путем в таких областях, как, например, естествознание, физика. «Науку тонкостей» Сарватийан объясняет как науку мистического знания (ma'rifat) и познания истин.

³ Отвергающий — отказывающийся от принятия истины единобожия. Ср. «И этот (Коран. — А. Л.) есть благословенное наставление, ниспосланное Нами; уже ли вы его отвергнете?» (Коран 21:50 / пер. Г. С. Саблукова).

Незнание — признак неблагодарности,
Знание Истины — в истинознании¹.

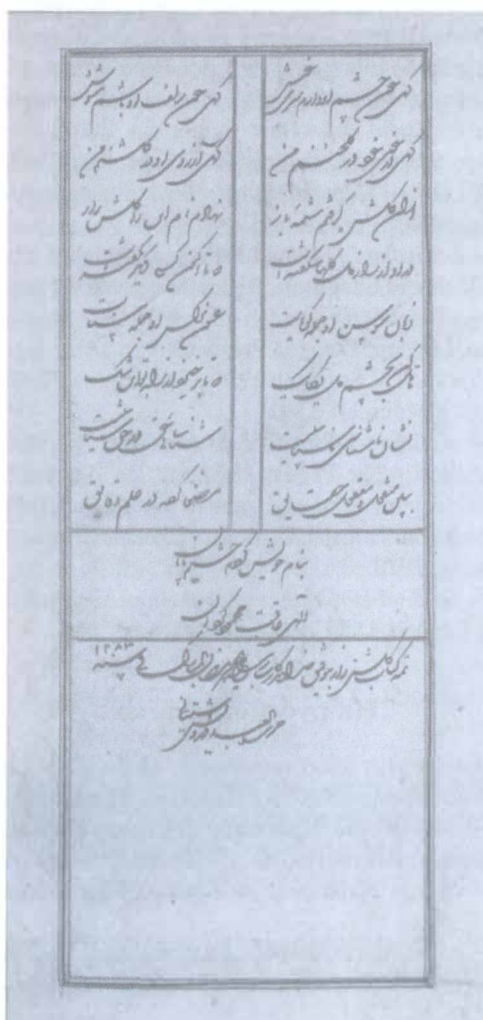
Все это — для того, чтобы о нас вспомнил
Некто достойный, сказал бы обо мне: «Да помилует его [Бог]!».

1005. Именем своим запечатал я и закончил [поэму],
Боже, уготовь [мне] похвальную² кончину!

¹ Досл. 'Знание Истины в истинознании'. Сарватийан объясняет «истинознание» (*ḥaqq-šināṣī*) как «богознание» (*ḥudā-šināṣī*), Диххуда — как «охрана истины» (*nāṣdārīy-i ḥaqq*). Корень *šināṣ* обычно употребляется как показатель области знания, аналогичный русск. *-ведение, -знание*, таким образом, речь здесь идет об области знания, занимающейся исследованием божественного, и понятие может быть соотнесено с богословием или метафизикой, но не отождествлено с ними.

² Похвальная (*maḥmūd*). Также — имя Шабистари — Махмуд. Автор использует формулу обращения к Богу *'āḳibat ra maḥmūd gardān*, неоднократно применявшуюся его предшественниками (так, 'Унсури использовал ее в *qit'ā*, прославляющем его патрона — Махмуда Газнавида, Са'ди — в одном из *rubā'ī*, Салман Саваджи, уже вслед за Шабистари, завершил ею суфийскую поэму «Джамшид и Хуршид»). В данном случае она является одновременно и авторской подписью в конце произведения.

نشان ناسپاسی ناشناسی است شناسایی حق در حق شناسی است
 غرض زین جمله آن کز ما کند یاد عزیزی گویدم رحمت بر او باد
 به نام خویش کردم ختم و پایان الهی عاقبت محمود گردان



БИБЛИОГРАФИЯ

На западных языках

- Corbin 1961 — *Corbin H.* Trilogie ismaélienne: textes édités avec traduction française et commentaires. Téhéran: Département d'iranologie de l'Institut Franco-Iranien; Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1961.
- Darr 2007 — *Garden of Mystery. The Gulshan-i Raz of Mahmud Shabistari /* Transl. by Robert Abdul Hayy Darr. Cambridge, 2007.
- Sellheim R. 1999 — *Sellheim R. Sama //* Encyclopaedia of Islam. Brill, 1999.
- Hammer-Purgstall 1838 — *Hammer-Purgstall J.F.* Rosenflor des Geheimnisses. Pesth; Leipzig, 1838.
- Lewisohn 1995 — *Lewisohn L.* Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari. Richmond: Curzon Press, 1995.
- Shabistari 1969 — *The Secret Garden [by] Mahmud Shabistari /* Transl. by Johnson Pasha. London: Octagon Press, 1969.
- Tholuck 1821 — *Tholuck A.* Ssufismus; sive, Theosophia Persarum pantheistica. In libraria Ferd. Duemmleri, 1821.
- Whinfield 1878 — *Gulshan i Raz. The Mystic Rose Garden of Sa'd ud Din Mahmud Shabistari /* The Persian text, with an English transl. and notes, chiefly from the comment. of Muhammad bin Yahya Lahiji, by E. H. Whinfield: Islamabad: Iran Pakistan Institute of Persian Studies; Lahore: Islamic Book Foundation, 1978.
- Whenfield 1880 — *Sa'd ud Din Mahmud Shabistari. Gulshan i Raz: The Mystic Rose Garden.* London, 1880.

На русском языке

- Авеста 1998 — *Авеста в русских переводах /* Сост. И. В. Рака. СПб., 1998.
- ал-Бухари 2003 — *ал-Бухари. Сахих /* Пер. В. А. Нирша. М., 2003.
- ал-Газали 2011 — *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси. Возрождение религиозных наук: В 3 т. /* Пер. И. Р. Насырова. Махачкала, 2011.
- ал-Каим 2012 — *Махди Мунтазир ал-Каим. Иисус в Коране и Хадисах.* СПб., 2012.
- ал-Кинди 1961 — *ал-Кинди «О первой философии» /* Пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 57–106.

- Аристотель 1976 — *Аристотель. Метафизика* // *Аристотель. Соч.*: В 4 т. Т. 1 / Под ред. В. Ф. Асмуса. М., 1976.
- ат-Тавхиди 2012 — *Абу Хаййан ат-Тавхиди. Книга улады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении)* / Пер. Д. В. Фролова // *Ишрак. Ежегодник исламской философии*. М., 2012. № 13.
- аш-Шахрастани 1984 — *Мухаммад Ибн Абд аль-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах* / Пер. С. М. Прозорова. М., 1984.
- Бертельс 1965 — *Бертельс Е. Э. Избранные труды. Т. 3: Суфизм и суфийская литература*. М., 1965.
- Бертельс 1997 — *Бертельс А. Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв.* М., 1997.
- Бойс 2003 — *Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи*. СПб., 2003.
- Бундахишн 1997 — *Сотворение основы (Бундахишн)* // *Зороастрийские тексты*. М., 1997.
- Бухари 2003 — *ал-Бухари. Сахих* / Пер. В. А. Нирша. М., 2003.
- Вираз 2001 — *Книга о праведном Виразе* / Пер. О. М. Чунаковой // *Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты*. М., 2001.
- Дроздов В. А. 2015 — *Дроздов В. А. Учение о шахиде в средневековой суфийской литературе* // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А. В. Смирнов. М., 2015.
- Ибн Араби 1993 — *Ибн Араби. Геммы мудрости* / Пер. А. В. Смирнова // *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М.: Наука (издат. фирма «Восточная литература»), 1993.
- Ибн Араби 2012 — *Ибн Араби. Геммы мудрости. Гл. 1 (отрывок)* / Пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова // *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. М.: Восточная литература, 2012. № 3.
- Ибн Араби 2013 — *Ибн Араби. Избранное. Т. 1* / Пер. И. Р. Насырова. М., 2013.
- Ибн Араби 2014 — *Ибн Араби. Избранное. Т. 2* / Пер. А. В. Смирнова. М., 2014.
- Ибн Сина 1980 — *Ибн Сина. Трактат о Хайе, сыне Яхзана* / Пер. А. В. Сагадеева // *Сагадеев А. В. Ибн-Сина (Авиценна)*. М., 1980.
- Ибрагим 2018 — *Ибрагим Т. К. Дискуссии вокруг хадиса о сотворении Адама по образу Бога* // *Ислам в современном мире*. М., 2018. 14 (4). С. 45–68.
- Игнатенко 2004 — *Игнатенко А. А. Зеркало ислама*. М.: Русский институт, 2004.
- Ислам 1991 — *Ислам. Энциклопедический словарь*. М., 1991.
- Исмаилов 1977 — *Исмаилов Ш. Философия Махмуда Шабустари*. Баку, 1977.

- Кныш 2004 — Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб., 2004.
- Лахути 2006 — Лахути Л. Г. Илахи-нама — «Божественная книга» Фарид ад-Дина 'Аттара (XII-XIII в.). Беседа 2, рассказы 1-5 // Иранославика. М., 2006.
- Лукашев 2010 — Лукашев А. А. Проблема иноверия и онтологические интуиции средневекового персидского суфизма // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 1. М., 2010.
- Лукашев 2018 — Лукашев А. А. «Я — Истина» Мансура ал-Халладжа в понимании Шабистари и Икбала // Философия религии: аналитические исследования. 2 (1). М., 2018.
- Лукашев 2020 — Лукашев А. А. Мир смысла в немногих словах. М.: ООО «Садра», 2020.
- Маркова «Макрокосмос...» — Маркова Л. А. Макрокосмос и микрокосмос // Новая философская энциклопедия. (URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHfa8f46a16826798b1d14fa>. Дата обращения: 30.08.2020).
- Музыка 2019 — Музыка в контексте ислама: традиции Ирана / Науч. ред. Т. М. Джани-заде. М.: ООО «Садра», 2019.
- Насыров 2007 — Насыров И. Р. Опыт рационализации мистического мировидения в творчестве аль-Халладжа // Известия АН Республики Таджикистан. Сер. «Философия и правоведение». № 3. Душанбе, 2007.
- Насыров 2009 — Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009.
- Пазуки 2016 — Пазуки Шахрам. Мистическое толкование Корана: странствие от внешнего к внутреннему / Пер. Я. Эшотса // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 7. 2016.
- Плотин 1995 — Плотин. Эннеады / Пер. Г. В. Малеванского. Т. 1. Киев, 1995.
- Плотин 2005 — Плотин. Эннеады / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005.
- Рейснер, Чалисова 2010 — Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X-XIV вв. (касыда и маснавй) // Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр. М., 2010.
- Руми 2007 — Руми, Джалал ад-Дин, Мухаммад. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1-4003) / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой; общ., науч. ред. и указатели А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.
- Смирнов «Асл» — Смирнов А. В. Асл // Новая философская энциклопедия. (URL: <http://iph.ras.ru/elib/3671.html>. Дата обращения: 03.01.2013.)

- Смирнов 1993 — Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993.
- Смирнов 2001 — Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.
- Смирнов 2011 — Смирнов А. В. Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ал-Сухраварди // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011.
- Смирнов 2012 — Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012.
- Смирнов 2015 — Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.
- Смирнов 2017 — Смирнов А. В. Событие и вещи. М., 2017.
- Смирнов 2017 (2) — Смирнов А. В. О формализации умозаключения в процессуальной логике // Философский журнал. Т. 10. № 4. 2017. С. 72–92.
- Смирнов. Словарь — Смирнов А. В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М.: Восточная литература, 1998. С. 379–520.
- Стеблин-Каменский 1994 — Стеблин-Каменский И. М. Зороастрийский «Символ веры» / Филология и история стран Азии и Африки: Тезисы науч. конф., посвящ. 50-летию воссоздания восточного фак-та СПбГУ / Сост. и отв. ред. Г. Я. Смолин. СПб., 1994. С. 28–30.
- Суждения 1997 — Суждения Духа разума // Зороастрийские тексты. М., 1997.
- Федорова 2010 — Федорова Ю. Е. Переход «явное — скрытое» как механизм формирования смысла поэтического текста: беседы шейха Сан'ана с его учениками в поэме 'Аттара «Язык птиц» // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. Вып. XXVII / Отв. ред. вып. А. В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 469–490. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности.)
- Федорова 2015 — Федорова Ю. Е. Модель «явное — скрытое» в поэтико-философском контексте: Си мург и Симург как соотношение «сложное единство — простое единство» // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 7.) С. 139–164.
- Федорова 2019 — Федорова Ю. Е. «Он не является ни в толкованиях, ни в свойствах»: Ибн Сина и Фарид ад-Дин 'Аттар о богопознании // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2019. № 9. М.: Наука — Вост. лит., 2019. С. 331–348.

- Фролов 1992 — Фролов Д. В. Классический арабский стих. История и теория аруда: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. М., 1992. (URL: <http://cheloveknauka.com/klassicheskii-arabskiy-stih-istoriya-i-teoriya-aruda>. Дата обращения: 15.09.2014)
- Худжвири 2004 — Али ибн Усман аль-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с англ. А. Орлова. М.: Единство, 2004.
- Чалисова 2012 — Чалисова Н. Ю. Об интертекстуальной технике Хафиза: газель № 101 «Питие и веселье тайком...» // Вестник РГГУ. № 20 (100). М., 2012.
- Чунакова 2004 — Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифологических персонажей и мифологических символов. М., 2004.
- Шабистари 1976 — Махмуд Шабустари. Гюльшан-и раз. Баку, 1976.

На персидском языке

- Аттар 1378 — 'Аттāр, Муҳаммад бин Ибрāхīm. Мантиқ ат-тайр, бар асās-и нусха-и пāрйс / тасҳйх ва шарҳ Кāзим Дизфūлийāн. Тихрāн, 1378.
- Гавхарин 1376 — Дуктур Саййид Ҷāдиқ Гавхарйн. Шарҳ-и иҶтилāхāt-ита-саввуф. Дж. 2. Тихрāн, 1376.
- Даи 1377 — Мавлāнā Шāх Дā'и Шйрāзй. Насāйим-и гулшан / ба кўшиш-и Парвйз 'Аббāсй Дākāнй. Тихрāн, 1377.
- Диван Шамса — Мавлавй. Дивāн-и Шамс // Ганджўр: āсār-и суҳансарāй-āн-и пāрсйгў. (URL: <http://ganjoor.net/>. Дата обращения: 28.06.2015.)
- Динани 1392 — Ибрāхīmй Дйнāнй, Гулāmхусайн. Рāз-и рāз; тафсйр-и дуктур Дйнāнй аз Гулшан-и рāз. Тихрāн: Итилā'āt, 1392.
- Диххуда — Луғатнāма-и Диххудā // URL: <http://pars.i.wiki/home-fa.html>
- Ибн Сина 1312 — Ибн Сйнā. Ми'рāдж-нāма / би-ихтимām-и Бахман Карймй. Рашт, 1312.
- Илахи 1376 — Илахй Ардабйлй. Шарҳ-и Гулшан-и рāз / муқаддима, та-сҳйх ва та'лиқāt Муҳаммадрида Баразгар Хāлиқй ва 'Иффат Карбāсй. Тихрāн, 1376.
- Илахи-нама — Фарйд ад-Дйн 'Аттāр. Илахй-нāма / Библиотека «Ноусохан». (URL: <http://www.nosokhan.com/Library/Topic/1MO4>. Дата обращения: 14.07.2020).
- Касим Анвар — Қāсим Анвāр. Дйвāн-и аш'ār // дурдж-и 3. CD-ROM edition.
- Лахиджи 1371 — Шамс ад-Дйн Муҳаммад Лāхйджй. Мафāтиҳ ал-и'джāз фй шарҳ-и Гулшан-и рāз. Тихрāн, 1371.
- Лукашев 2000 — Лукашев А. А. Мир смысла в немногих словах. М.: ООО «Садра», 2020.
- Марагаи дурдж — Руки ад-Дйн Авҳадй Марāғай Исфāхāнй. Дивāн-и аш'ār // Дурдж-и 3. CD-ROM edition.

- Муин 1375 — *Муҳаммад Му'йн*. Фарханг-и фāрсӣ (мутавассит, Т. 5). Тихрāн, 1375.
- Сабзавари 1386 — *Ҳādжӣ Муллā Муҳаммад Ибрāхӣм Сабзавāрӣ*. Шарҳ-и Гулшан-и рāз / муқаддима, тасҳӣҳ ва та'лиқāt Парвӣз 'Аббāсӣ Дākāнӣ. Тихрāн, 1386.
- Саджади 1378 — *Дуктур Саййид Джа'фар Саджādӣ*. Фарханг-и иҶтилāхāt ва та'бӣрāt-и 'ирфāнӣ. Тихрāн: Китāбхāна Тāхӯрӣ, 1378.
- Сарватийан 1384 — *Дуктур Бихрӯз Сарватийāн*. Шарҳ-и сāда-и Гулшан-и рāз. Тихрāн, 1384.
- Табатабaйи 1383 — *Табāтāбāйи М. Ҳ.* Рāз-и дил: шарҳ-и бар манзӯма-и «Гулшан-и рāз» сурӯда-и Наджм ад-Дйн шайх Маҳмӯд Шабистарӣ / тақрӣр-и байāнāt-и Табāтāбāйи; тақрӣр, такмил ва тавзӣх 'Алӣ Са'āдат Парвар. Тихрāн, 1383.
- Турка 1351 — Чахāрдах рисāла-и фāрсӣ аз Ҷā'ин ад-Дйн Турка Исфāхāнӣ / 'Алӣ Мавсӯй Бахбахāнӣ, Саййид Ибрāхӣм Дибāджӣ. [Б. м.], 1351.
- Турка 1375 — Шарҳ-и Гулшан-и рāз аз Ҷā'ин ад-Дйн 'Алӣ Турка — Шāрих-и шӣ'й мазҳаб Гулшан-и рāз / тасҳӣҳ ва та'лиқ дуктур Кāзим Дизфӯлийāн. [Б. м.], 1375.
- Турка 1376 — *Ҷā'ин ад-Дйн 'Алӣ б. Муҳаммад Турка Исфāхāнӣ*. ат-Тамхид фӣ шарҳ-и қāва'ид ат-тавҳид. Қум: 1386.
- Турка 1378 — *Турка Исфāхāнӣ, 'Алӣ Ибн Муҳаммад*. Шарҳ «Фусӯс ал-ҳикām». Қум: Бидār, 1378 (2000).
- Халладж дурдж — *Мансӯр Ҳаллāдж*. Дивāн-и аш'ār-и мансӯб / Dorj-3. CD-ROM edition.
- Шабистари 1365 — Маджмӯ'а-и āсār-и Шайх Маҳмӯд Шабистарӣ / ба ихтимām-и дуктур Ҷамад Муваҳҳид. Тихрāн, 1365.
- Шабистари 1371 — *Шайх Маҳмӯд Шабистарӣ*. Гулшан-и рāз. Бā кашф аль-āбйāt ва ирджа' ба дах шарҳ-и чāпӣ ва фарханг-и Гулшан-и рāз / бā ихтимām-и Аҳмад Мулжāхид ва дуктур Муҳсин Кийāнӣ. Тихрāн: Mā, 1371.
- Шабистари 1382 — *Маҳмӯд Шабистарӣ*. Гулшан-и рāз. Матн ва шарҳ / ба ихтимām-и Кāзим Дизфӯлийāн. Тихрāн, 1382.
- Шабистари 1389 — *Маҳмӯд Шабистарӣ*. Гулшан-и рāз. Матн ва шарҳ / ба ихтимām-и Кāзим Дизфӯлийāн. Тихрāн, 1389 (2011).
- Шабистари 2015 — *Шайх Маҳмуди Шабистарӣ*. Гулшан-и роз. Муқаддима, тасҳех, шарҳу тавзеҳоти Шодимуҳаммад Сӯфизода. Душанбе: Дониш, 2015. (На тадж. яз.)
- Шах Даи 1339 — Куллийат-и Шāх Дā'й Шӣрāзӣ / ба-кушӣш-и Муҳаммад Дабӣр Сийāқи. Тихрāн, 1339.

На арабском языке

- ад-Динури 1419 — *Ибн Қутайба ад-Дйнаварӣ*. Та'вил муҳталиф ал-ҳадӣс. ал-Мактаб ал-ислāmӣй му'ассисат ал-ишрāқ: 1419 (1999).

- ал-Багави — *ал-Бағавӣ*. Тафсир ал-Бағавӣ. Байрут, [б. д.].
- ал-Бухари — Ҷаҳйх аль-Бухарӣ // Сайт «ал-Ислам» (URL: <http://www.al-islam.com>). Дата обращения: 29.06.2015.)
- ал-Бухари 1418 — *ал-Имām ‘Алā’ ад-Дйн ‘Абд ал-‘Азйз б. Аҳмад ал-Бухарӣ*. Кашф ал-асрār ‘ан усӯл ал-фаҳр ал-ислām ал-Баздави. Байрӯт, 1418 (1997).
- ал-Кари 1415 — *ал-‘Алāма ‘Алӣ б. Султāн ал-Қарӣ*. ар-Радд ‘алā ал-кā’илин би-ваҳдат ал-вуджӯд. Димашқ, 1415 (1995).
- ал-Кари 1422 — ‘Алӣ б. Султāн Муҳаммад ал-Қарӣ. Мирқāат ал-Мафāтиҳ шарҳ мишкāат ал-Маҷāбйх. Байрӯт; Лубнāн, 1422 (2001).
- ал-Мунави 1356 — *ал-Мўнāвӣ ‘Абд ар-Ру’ӯф*. Фāйд ал-қадйр шарҳ ал-Джāми‘ ас-сағйр. МиҶр: ал-Мактаба ат-Тиджāрийа ал-кубрā, 1356.
- ан-Нисаи 1986 — *Аҳмад б. Шу‘айб Абӯ ‘Абд ар-Раҳманан-Нисā’ӣ*. ал-Муджтабā мин ас-сунан. Ҳалиб, 1986.
- ас-Сагани 1405 — *ал-Ҳасан б. Муҳаммад бин ал-Ҳасан ал-Қаршӣ ас-Ҷағāнӣ*. Мавдӯ‘āt ас-Ҷағāнӣ. Димашқ, 1405.
- ат-Тирмизи — Сунан ат-Тирмизӣ // Сайт «ал-Ислам» (URL: <http://www.al-islam.com>). Дата обращения: 29.06.2015).
- Байхаки 1413 — *Аҳмад б. ал-Ҳусайн б. ‘Алӣ бин Мусā ал-Ҳусравджир-дӣ ал-Ҳурāсāнӣ, Абӯ Бакр ал-Бийҳақӣ*. ал-Асмā’ ва ас-Ҷифāt. Джидда, 1413 (1993).
- Бихар ал-анвар — Биҳār ал-анвār: В 110 т. Байрӯт; Лубнāн, 1404.
- Джурджани 1405 — ‘Алӣ б. Муҳаммад б. ‘Алӣ ад-Джурджāнӣ. ат-Та‘рифāt. Байрӯт, 1405.
- Дибаджи. — *Ибрāхӣм Дибāджӣ*. Рисāла-и анджām аз Ҷа’ин ал-Дйн Турка Ҳуджандӣ ИҶфаҳāнӣ. (URL: <http://www.ensani.ir/storage/Files/20130508154355-2173-600.pdf>). Дата обращения: 31.01.2015.)
- Ибн Аби Джамхур 1405 — *Ибн Аби Джамхӯр Аҳсā’ӣ*. ‘Авāлий ал-лāлий ал-ҳадйсиййа ‘алā мазҳаб ал-имāмиййа: В 4 т. Кум: Интишāрат-и саййид аш-шаҳдā’, 1405.
- Ибн Араби 1418 — *Муҳйӣ ад-Дйн б. ‘Алӣ б. Муҳаммад ат-Тā’ӣ ал-Ҳāтимий*. ал-Футӯҳāt ал-Маккиййа фй ма’рифат ал-асрār ал-Мāлакййа. Лубнāн, 1418 (1998).
- Ибн Араби 1977 — *Муҳйӣ ад-Дйн Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Исрā’ илā ал-мақām ал-асрā ав китāб ал-ми‘рāдж / Таҳқйқ ва шарҳ Са‘ād ал-Ҳакйм. Байрӯт; Лубнāн, 1977.
- Ибн Касир 1999 — *Абу ал-фада’ Исмā’ил б. ‘Умр б. Касӣр ал-Қарашӣ ад-Димашқӣ*. Тафсир ал-Қур’āн ал-‘азйм. Мадйна: Дār тайййба ли-ан-нашр ва ат-тавзй’, 1999.
- Ибн Хиббан 1414 — *Муҳаммад б. Хиббāн б. Аҳмад Абӯ Ҳāтим ат-Тамймӣ ал-Буситӣ*. Ҷаҳйх Ибн Ҳиббāн битартйб Ибн Балбāн. Байрӯт: Дār ан-нашр, му’сисат ал-рисāла, 1414 (1993).

- Ираки 1415 — *Абӯ ал-Фасл ал-‘Ирāқӣ*. ал-Муғāнӣ ‘ан ҳамл ал-асфār / таҳқйқ: Ашраф ‘Абд ал-Мақсӯд. Ар-Рийād, 1415 (1995).
- ал-Газали 2010 — *Муҳаммад б. Муҳаммад ал-Ғазālӣ*, *Абӯ Ҳāмид*. Иҳйа’ ‘улӯм ад-дйн. Байрӯт: Дār ал-ма‘рифат, 2010.
- Калабази 1993 — *Абӯ Бақр Муҳаммад Ибн Ибрāхӣм ал-Калāбāзӣ*. ат-Та‘ар-руф ли-мазҳаб ахл ат-тасаввуф. Байрӯт; Лубнāн, 1993.
- Кулини 1365 — *Сиқат ал-ислām Кулайнӣ*. Ал-Кāфй. Т. 8. Тихрāн: Дār ал-ки-тāб ал-ислāмиййа, 1365.
- Нисабури 1418 — *Абӯ ‘Абдалла Муҳаммад б. ‘Абдалла ал-Хāким ан-Нисāбӯрӣ*. ал-Мустадрак ‘алā ас-саҳйхйн. Байрӯт: Дār ал-Ма‘āрифа, 1418 (1998).
- Нисабури 1990 — *ал-Хāким ан-Нисāбӯрӣ*. ал-Мустадрак ‘алā ас-саҳйхйн ли ал-Хāким. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1990.
- Нури 1408 — *Муҳаддид Нӯрӣ*. Мустадрак ал-васā’ил. Т. 18. Қум: Мӯ’ассиса-и ахл ал-байт ‘алайхӣм ас-салām, 1408.
- Садук 1413 — *Шайх Ҷадӯқ*. Мин лā йаҳдуру-х ал-фақйх. Т. 1. Кум, 1413.
- Сахих Муслим — Ҷаҳйх Муслим // Сайт «ал-Ислам» (URL: <http://www.al-islam.com>. Дата обрацения: 29.06.2015).

УКАЗАТЕЛЬ ИСТОРИЧЕСКИХ ЛИЧНОСТЕЙ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

А

- Абӯ Бакр (ас-Ўиддӣқ) 70, 246
Абӯ Джахл 198, 199
Адам 78, 79, 85, 110, 111, 113, 117, 132, 133, 138, 144-146, 160, 191, 196-
200, 205, 208, 234, 239, 262, 266, 272, 280, 281, 289
‘Алӣ Ибн Абӣ Тәлиб 122, 325
‘Анқā 244, 245
‘Аттар, Фарӣд ад-Дйн 14, 16, 39, 48, 49, 62, 71, 83, 91, 125, 132, 222, 320,
328, 331
Ахрӣман (Ангра Майнӣу) 128, 194, 195, 222, 232, 307
Ахура Мазда (Ормазд, Йаздāн) 104, 115, 128, 192, 195, 222, 232, 307

Б

- ал-Бағавӣ, Абӯ Муҳаммад ал-Ҳусайнибн Мас‘ӯд 133

Г

- Гераклит Эфесский 173, 232

Д

- Даджжāl 310, 311
Джāбра’йл 68, 83, 316
Джāмӣ, ‘Абд ар-Раҳмāн 71, 265
Джассās 310, 311

И

- Ибн ‘Аббās 84, 85
Ибн ‘Арабӣ 14, 19, 34, 37, 38, 61, 91, 98, 148, 157-159, 170, 177, 249, 259,
271, 317, 321
Ибн Сйнā 57, 91, 132, 159, 186, 209, 247, 282
Ибраҳӣм (библ. Авраам) 78, 88, 133, 134, 197, 323

Иблйс 78, 133, 191, 196, 197, 280, 281, 307, 308, 310
Идрйс 132, 133
Илāхй, Шараф ад-Дйн ‘Абд ал-Ғаққ Ардабйли 17–19, 24, 27, 28, 37, 78, 91, 110, 113, 126, 152, 164, 185, 194, 222
‘Имрāн 88, 133, 197
‘Исā (библ. Иисус Христос, также Руҳалла, Дух Божий) 78, 79, 85, 134, 135, 310, 316–318, 322
Исфaхāнй, Сā‘йн ад-Дйн ‘Алй Турка 14, 15, 24, 27, 28, 40, 91, 93, 105, 110, 115, 199, 246, 312, 323, 330

Л

Лāхйджй, Муҳаммад б. Йāхйā б. ‘Алй Гилāнй 11, 12, 15–18, 21–24, 27, 28, 33–37, 39–41, 48, 52–56, 61, 62, 66, 74, 76, 78, 79, 84–86, 88–93, 96, 97, 102, 105–113, 115, 116, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 134, 139, 142, 145, 150, 152, 154, 156–158, 160–164, 166, 167, 171–173, 175–177, 179, 182, 185, 186, 188, 200, 201, 204, 207, 210, 212, 213, 216–218, 221, 222, 226, 227, 229, 230, 237, 238, 240, 244, 246, 254–256, 260–263, 267–273, 281–283, 290, 293, 295, 304–306, 308, 309, 321, 330, 332, 336, 337

М

Мансўр ал-Ғаллāдж (866–922) 41, 56, 92, 166–168, 293, 306, 317
Мать Хāнй 92
Махди 84, 150, 311
ал-Мўнāвй, ‘Абд ар-Руўф 70, 160
Мўсā (библ. Моисей) 55, 88–90, 134, 164, 168, 244, 263, 278, 312
Муҳаммад (пророк) 39, 40, 50, 69, 84, 90–93, 126, 133, 134, 138, 144–151, 154, 193, 198, 199, 203, 210, 246, 278, 284, 311, 317, 318

Н

Нўх (библ. Ной) 78, 85, 132, 133, 197

П

Плотин 60, 80, 248
Пуруша 232

Р

Раҳш 220, 221, 304, 305
Рўмй, Джалāl ад-Дйн (Мавлāнā Мавлавй) 14, 15, 62, 68, 124, 153, 207, 288, 310

С

Санайй, Абӯ ал-Маджд Мадждӯд Ибн ʿАдам 16, 91, 169
Санʿан (шайх) 222, 328, 331
Святой Дух 316, 317
Сймурғ (Сенмурв) 15, 22, 82, 83, 244, 316
Туфайл 111

Х

Хӯджандӣ, Камāl ад-Дйн Масʿуд 71
ал-Худрий, Абу Саʿид 92
Хусайнӣ Ғаравӣ Харавӣ, Амйр Рокн ад-Дйн Хусайн б. ʿАлам б. Абӣ ал-Ҳа-
сан 44
Хызр (ал-Ҳидр) 69, 269, 270, 312

Ш

Шабистарӣ, Саʼд ад-Дйн Маҳмӯд б. ʿАбд ал-Карим Йаҳйя 11-29, 33, 35-
39, 41, 42, 44, 45, 49, 52, 53, 55-57, 59-64, 67-69, 71-73, 77, 78, 80-84,
86, 91, 99, 100, 104, 105, 110-112, 114, 117, 118, 120-122, 124, 126, 131,
136, 139, 142-144, 147, 150, 151, 153, 155, 158, 159, 169, 170, 172-175,
177-182, 186, 188, 189, 191, 193, 195, 198, 200, 203, 207-209, 211, 214-
216, 219-222, 224-227, 229, 230, 234, 240, 241, 244-249, 251, 253-257,
261, 263, 264, 266, 268, 271, 274, 279, 283, 287, 288, 291, 295, 296, 298-
303, 305-307, 310, 312, 314, 316, 317, 320, 322-329, 331-335, 338, 340
Шайтāн 78, 148, 190, 222, 295
Шāх Дāʿй 14-16, 22, 24, 27, 28, 36, 48, 72, 88, 90, 91, 115, 125, 142, 152, 164,
199, 222, 312, 323, 330, 336

УКАЗАТЕЛЬ ИНОЯЗЫЧНЫХ ТЕРМИНОВ

- а'вад* — возмещение 56
'адāлат — справедливость, уравновешенность 215
'адам (араб.), *нистй*, *набӯд* (перс.) — небытие 249, 190
а'йāн ал-мумкинāт — воплощенности возможных 249
айāt вуқӯф — знаки остановки 94
'айб — ущербность 70
'айн (мн. *а'йāн*) — досл. 'сам', терм. воплощенность 115, 125, 154, 155, 159
'айн ал-йақйн — очи уверенности 154, 155
'айн қāбита — утвержденная воплощенность 159
'ақд — узел, договор 161, 298
'ақйда — основы вероучения 311
'ақл-и кулл — Всеобщий Разум 39
'āлам-и амр — мир веления 37
'āлам-и ғайб — мир тайны 37
'āлам-и қудс — мир святости 231
'āлам-и ҳалқ — мир творения 37
'āлам-и шахāдат — мир свидетельства 37
амр-и и'тибārй — нечто умозрительное 35
'āриф — познавший 298
'аруд — метрическая система в поэзии 46
'арш — трон 95
асл (мн. *усўл*) — основа, корень 110, 128, 303, 311
атлас — девятое небо 100
афсӯс — сожаления 332
āфт — бедствие 227
аҳад — единый 38, 39
ахл — люди 106
ал-Бақйр — Всевидящий 338

бақā' — пребывание 68, 124, 138, 170, 174, 226
барзаҳ — перешеек 98, 124

ваджд (мн. *муваджйд*) — нахождение [Бога] 256
ваджиб — необходимое 108, 226
валий (мн. *авлийā'*) — друзья [Божьи], святые 45
васвās — искушитель 156

- вахм — воображение 157, 177
 вуджӯд (араб.); хаст(ӯ), бўд (перс.) — бытие 90, 123, 190, 246, 249, 256, 263
 ғайр — иной 324
 ғайриййат — инаковость 171
 ғалиб — побеждающий 78
 ғанӣ — богатый 243
 гебр — зороастриец 194, 195
 гумāн — предположение 118
 дайр — монастырь, храм, святилище 125, 185
 дāнā — мудрец 106
 дарвйш — нищий 243
 дазна (авест.) — вера 300
 джа'фариййа — джафариты 195
 джабр — принуждение 195
 джабриййа — джабриты 57, 105, 130, 131, 195, 198
 Джалāl — Величественный 99, 110
 джам' — сумма, собрание 40, 46
 джахāн (перс.); 'āлам (араб.) — мир 37, 84, 86, 92, 145, 231
 джāхилиййа — эпоха невежества 193, 199
 джахл — невежество 161, 198, 199
 джидд — правдивая речь 322
 джудā — отдельный 244
 джузв (перс.); джуз' (араб.) — часть 35, 42, 134
 дил — сердце 52, 124, 152
 дйн — суд, вера 87, 300
 дунйā — дольний мир 231
 завқ — досл. 'вкушение', терм. восторг 50
 замāн — время, миг 88, 262
 зāт — самость 125, 249, 288
 зāхид — аскет 331, 333
 зикр — поминание [Бога] 269
 зихн — разум 52
 зул — приниженность 212
 зулма — тьма, притеснение, пагуба 281
 зулф — локон 254
 зуннāр — зуннар (пояс) 43, 45, 296, 298, 304, 314, 324, 328
 зухд — отрешение от мирского 140, 287
 иқрāр — утверждение [истины], исповедание ислама 287, 329
 ифрāт — преувеличение 213
 и'тибār — умозрительность 35, 171
 имām — предстоятель на молитве 252, 296, 308
 имāн — вера 300

- ‘инāйят* — опека, промысел [Божий] 56, 242
инкār — отвержение [ислама] 287, 329
инсāн — человек 39, 96, 116
иснāд — цепочка передатчиков хадиса 160
иснийят — дуализм 171
исрā’ — ночное путешествие 91, 146
исти‘дāд — готовность 34
истирақ [ас-сам‘] — [подслушивать] украдкой 49
иттифāқ — совпадение, согласие, обстоятельство 48
ифрāт — преувеличение, чрезмерность 213
‘ишқ — любовь 286
- йаздāнī* — божественный 201
йақīн — непоколебимая уверенность 29, 118, 141, 154, 155, 169, 226
- ка‘аба* — Кааба 99, 124, 149
кавн (дв. *кавнайн*) — бытие, мироздание 33, 92, 93
қадар — могущество 195, 201
карāмāt — чудеса, дарованные святым 307
касрāt — множество 171
кашф — откровение 129, 189, 256
қибла — кибла 149
кийвāн — Сатурн 100
қувват — сила 116
қудрат — могущество 33, 134
қудс — святость 231, 316
кулл — целое, целокупное 34, 35, 39, 42, 134
курсий — подножие трона 95
кустī — кусты (зороастрийский пояс) 296
куфр — неверие 63, 291, 300, 322, 328
қит‘а — кыта (название поэтического жанра) 340
- лабс* — сомнение 81
лафз — высказанность 90, 180, 250, 252, 254–256
лāхūt — область божественного 124, 317
либс — облачение 81
лаззат — наслаждение 242
- мā сивā* — все, что кроме [Бога] 56, 249
ма‘нī, ма‘нā (мн. *ма‘āнин*) — смысл 93, 180, 209, 211, 250, 255, 256
мавджūd — сущее 171
мағлūб — побежденный 78
маджāз — иносказание, переносный смысл слова 254, 256, 301
маджзūб — призванный 136
маджнūн — одержимый 183, 265
мазхар — место явления 298

- мақам* — стоянка 160, 250, 331
малакиййа — малакиты 195
малāма — упрек 315
маснавӣ — двустушия, поэма 46, 68
маст — пьяный 274, 332
масх — превращение 308, 309
маҳалл — вместилище 249
маҳд — чистый 200
маҳмӯд — похвальный 340
ма'рифа — знание 339
ми'рāдж — восхождение 91, 93, 134, 146, 284
му'аддил — уравнивающее 100
му'аддилан-нахār — меридиан 100
муваххим — представляемое 171
мумкин (мн. *мумкинāt*) — возможное 226, 249
мурīд — ученик 296
муфрид (мн. *муфридӯн*) — обращенный лишь к одному [Богу] 264, 325, 329
мушаббах — сравниваемое 258
мушаббах би-хи — то, с чем сравнивают 258
му'джизāt — пророческие чудеса 307
- наджас* (мн. *анджās*) — мерзость [плоти] 156
нақл — перенос, предание 61
нақш — изображение 337
намӯд — проявление, явленность 175
насҗ — известие 203
насӯт — человеческий мир 317
нафила (мн. *навāфил*) — букв. 'дар' — сверхдолжные дела 76, 154
нафс — душа 52, 96, 111, 115, 130, 134, 231, 327
нафс-и нāтиқа — глаголящая душа 52
нуқта — точка 183
нӯр — свет 32
нутқ — речь 41
- пāсибāн* — охранник 100
- Рабб* — Господь 70
ринд — гуляка 220, 279, 286, 289, 329
рисāла — трактат 14
рубā'ӣ — рубаи 12, 340
руҳ — дух 34
- сāлик* — путник 134
самā' — слушание, радение 294
сафар — путешествие 88
саҳв — трезвость 337

- сиҳр* — колдовство 307
сукр — опьянение 220, 256, 332
сурат — лицо, форма 93, 117, 211
- та'айюн* — воплощение 125, 171, 224, 226
та'н — поношение 315
та'вйл — толкование (букв. 'возведение к началу') 19–21, 25, 252, 311
тавҳйд — единобожие 14, 32, 299, 324, 329
таджаллӣ(ин) — проявление 34, 93, 166, 171, 251
таджрӣд — досл. 'обнажение', отрешение 56
тазаккур — припоминание 52
такаббур — высокомерие 212
тақлӣд — подражание 64, 323
тамассул — аналогия, досл. уподобление 203
тāмāт — прозрения 292
тамсйл — аналогия, иносказание 155, 158, 203
танзйх — очищение 59
тарйқат — путь 138–140, 257
тарсāбача — христианский юноша 329
тартйб — порядок 221
тафāвут — различие 303
тафаккур — размышление 52
тафрйт — преуменьшение, нерадивость 213
тафсйр — комментарий 17, 19, 21, 154, 252, 311
таҳвйл — перемещение 61
тахзйб — воспитание 212
ташбйх — сравнение, уподобление 258, 259
ташвйш — беспокойство 310
- 'улӯм аш-шар'иййа* — религиозные науки 311
'унсӯр (мн. *'анāсир*) — элемент 96
усӯл ал-фиқх — основы фиқха 311
- фā'ида* — смысл, польза 70
фаḍл — щедрость 32
файḍ — истечение, эманация 34
фалāсифа — философы 62, 63
фанā' — уничтожение 15, 115, 135, 137, 138, 142, 143, 152, 157, 174, 254–257, 276, 277, 279, 286, 290, 292
фар'(мн. фурӯ') — ветвь, вид 110, 303
фард — единственный, отдельный, индивидуальный 329
фарқ — разобщенность, различие 40
фарр — сияние 146
фасх — расторжение 308, 309
фиқх — юриспруденция 19
фитрат — первозданность 160

- ҳабар (мн. *аҳбār*) — известие [о Пророке] 203
 ҳада^с (*аҳдāс*) — случайность 156
 ҳва^дджа — Господин 145
 ҳайāl — воображение 177
 ҳайвāн — животное 204, 269
 ҳайрат — растерянность 332, 337
 ҳақйқа — прямой смысл слова 254, 256, 301
 ҳаққ, ҳақйқат — Истина 29, 40, 41, 155, 226, 249
 ҳāl (мн. *аҳвāl*) — состояние 208, 250, 331
 ҳалват — пустынь 334
 ҳанафиййа — ханафиты 195
 ҳанбалиййа — ханбалиты 195
 ҳанйф — единобожник 323
 ҳарāб — сломанный, разрушенный 290
 ҳарāбāt — развалины 287, 290
 ҳарамат — уважение 321
 ҳарман — закрома 330
 ҳарф — харф (мора/буква/слово/звук) 202
 ҳатм — печать 40
 ҳикāйат — притча 155
 ҳикмат — мудрость, знание 105
 ҳувва — он 122, 123
 ҳувиййат — оность 123
 ҳўдй — [индивидуальная] самость, эго 288
 ҳукм — определение, повеление 34
 чйргй — отвага 110
 шар‘ — закон 225, 311
 шарй‘ат — шариат 138, 139
 шарр — злоба 156
 шарх — комментарий 13-19, 22-24, 28, 36, 40
 шатх — озарение 292
 шāфи‘иййа — шафииты 195
 шахāда(т) — свидетельство [веры] 37, 84, 93, 154
 шāхид — свидетель [красоты] 276
 шахс — особь 148, 249
 шикастагй — разрушение 227
 шурб — питье 242
 шўхўд — созерцание Истины 17
circulus vitiosu (лат.) — порочный круг 58

Summary

The Mahmud Shabistari's "Gulshan-i raz" is among of the classic Sufi poems. It has been a reference book for many Islamic mystics and has influenced a lot on the Iranian philosophy at Safavid period. The poem has not become less important during the modern times: Muhammad Iqbal — and outstanding philosopher and reformer — wrote a poetical response to the poem. Moreover, religious leaders of the post-revolutionary Iran quoted the poem in their works and dedicated their lecture courses to the Shabistari's masterpiece. This book contains Persian text of the poem (Kazim Dizfulian's version), Russian translation, including detailed comments of all the special terms, difficult places, personalities and significant editions' discrepancies.

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»

Переводы

Том 4

Махмуд Шабистари

«ЦВЕТНИК ТАЙНЫ»

(персидский текст поэмы, перевод, комментарий)

2-е издание

На с. 32, 341 даны соответственно страницы 1, 34 рукописи поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны» из собрания библиотеки Исламского консультативного совета ИРИ (номер рукописи: 4140). Датировка рукописи — 1283 г. с. х. (1906 г.), переписчик — Дарвиш Аштийани, почерк — *наста'алиқ шикаста*.

Выпускающий редактор *В. Ларина*

Корректор *Т. Ханина*

Оригинал-макет подготовлен *Е. Морозовой*

Дизайн обложки *Я. Быстровой*.

Подписано в печать 07.12.2020. Формат 60×90/16.

Гарнитуры: IPH Astra Serif; Mitra. Усл. печ. л. 22,5.

Тираж 600 экз. Заказ № 630

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1

Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

ООО «Садра»

www.sadrabook.ru

ISBN 978-5-907041-58-5



9 785907 041585